Una selva de palabras

Literaturas indígenas contemporáneas
de Brasil, Guatemala y Colombia

Colección Artes y Humanidades
Estudios Literarios

Ortiz Rodríguez, María de las Mercedes.
Una selva de palabras: literaturas indígenas contemporáneas de Brasil, Guatemala y Colombia / María de las Mercedes Ortiz Rodríguez. -- Cali : Universidad del Valle, 2019.
162 páginas ; 24 cm. -- (Colección artes y humanidades)
Incluye índice de contenido.
1. Literatura indígena colombiana - Historia y crítica 2. Literatura indígena brasileña - Historia y crítica 3. Literatura indígena guatemalteca - Historia y crítica. 4. Culturas indígenas. I. Tít. II. Serie.
Co860.9 cd 22 ed.
A1629325

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle
Programa Editorial
Título: Una selva de palabras: Literaturas indígenas contemporáneas de Brasil, Guatemala y Colombia
Autora: María de las Mercedes Ortiz Rodríguez
ISBN: 978-958-765-956-6
ISBN-PDF: 978-958-765-957-3
DOI: 10.25100/peu.350
Colección: Artes y Humanidades-Estudios Literarios
Primera edición

Rector de la Universidad del Valle: Edgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz
Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle
© María de las Mercedes Ortiz Rodríguez

Carátula y diagramación: Sara Isabel Solarte Espinosa
Imagen de carátula: Bastones de mando de la comunidad Misak
Corrección de estilo: Luis Jaime Ariza Tello

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. Los autores son responsables del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación, razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, mayo de 2019.

María de las Mercedes Ortiz Rodríguez

Una selva de palabras

Literaturas indígenas contemporáneas de Brasil, Guatemala y Colombia

Colección Artes y Humanidades
Estudios Literarios

Para los pueblos indígenas de las Américas por sus luchas, su capacidad de organización y su riqueza cultural.

A Humberto Ak' abal y María Stella González *in memoriam*, en su reintegración al cosmos.

CONTENIDO

Reconocimientos 11

Presentación 13

Introducción: raza, racismo, política y producción cultural indígenas 19
Luchas e intelligentsia indígenas 24
Producción cultural indígena 27

Capítulo 1

Interpelando a la nación brasilera: la obra del escritor indígena Daniel Munduruku 31
Luchas indígenas y escritura 32
Los escritores indígenas 34
La escritura y el nuevo poder indígena 35
Un intelectual orgánico: el escritor Daniel Munduruku 38
Conversación sobre el origen de la cultura brasileña 40
Historias que yo oí y gusto de contar 49
Crónicas de São Paulo: la megalópolis y las historias sepultadas 54

Capítulo 2

Literatura y resistencia cultural maya en las tierras arrasadas de Guatemala 69
"Balas y frijoles": movimientos indígenas y conflicto armado en Guatemala. 71
Reformas liberales, tierras y mano de obra indígena. 72
La esperanza de una vida mejor: los gobiernos de Arévalo y Árbenz . . . 74
Los inicios del conflicto armado 74
Los Acuerdos de paz y la cuestión indígena 76
Luis de Lión: escritor, poeta, pedagogo y militante 79
El rostro del viento: la poesía de Humberto Ak´abal 94
Los contornos de una identidad: naturaleza y cultura 98
Postconflicto y nuevas voces mayas 109

Capítulo 3

Tradiciones problemáticas y modernidades avasalladoras: Género y derechos de las mujeres en la narrativa wayuu femenina contemporánea. 121
El periplo de dos intelectuales orgánicas 122
Resistencia y negociación en la frontera guajira 125
Perlas, contrabando y armas 126
El ganado y la estratificación de la sociedad wayuu 127
Matrimonio por compra, mestizaje y sobrevivencia en La Guajira. 128
Evangelización y pacificación en la frontera guajira 129
Una asimilación forzada: de indio a colombiano marginal 130
El estado colombiano y el problema de la autonomía wayuu 132
Un carbón letal 134
Un linaje emblemático 135
Rituales de paso y negociación cultural 139
"Esa horrible costumbre de alejarme de ti": asimilación forzada y vergüenza étnica 146

Conclusiones 151

Bibliografía 155

RECONOCIMIENTOS

Este libro fue posible gracias a al apoyo de distintas instituciones, colegas y amigos. La Universidad del Valle me dio entre los años 2011 a 2014 descarga académica para llevar a cabo parte de la investigación sobre literaturas indígenas contemporáneas, tema de este libro. Recibí especial apoyo de mis colegas Fabio Gómez y Álvaro Bautista quienes me acogieron a mi llegada a la Universidad del Valle en su grupo de investigación Mitakuye Oyasin, centrado en las culturas y las literaturas amerindias, tanto las orales como las escritas. Óscar Osorio, director de la Escuela de Estudios Literarios entre el 2015 y el 2018, me ayudó de manera permanente y posibilitó la presentación de charlas y la publicación de artículos relacionados con mi investigación.

Agradezco a Gabriela Castellanos la inclusión de mi artículo sobre escritoras wayuu contemporáneas en el libro *Rebelión contra el olvido: mujeres escriben sobre escritos de mujeres* (2015), publicado por el Programa Editorial de la Universidad del Valle, del cual fue la compiladora. De igual modo a Francisco León Ramírez Potes, anterior director del Programa Editorial de la Universidad del Valle, por su apertura e interés hacia las literaturas indígenas.

Debo a Bates College en Maine, Estados Unidos, la beca que me permitió llevar a cabo investigaciones en Brasil sobre representaciones literarias y culturales de la selva amazónica y las literaturas indígenas de este país. Gracias a mi colega y amigo, Baltasar Fra-Molinero, profesor titular de esta misma institución, por nuestro permanente intercambio intelectual sobre América Latina, y por su estímulo para dictar cursos de literatura indígena y aplicar a la mencionada beca.

Gracias a mi querida amiga, la lingüista María Stella González, entré en contacto con el profesor José Ribamar Bessa Freire de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) quien me invitó al Sexto Congreso de Escritores Indígenas de Brasil (2009), lo cual resultó crucial para mi investigación, Me llevó, además, a visitar un asentamiento guaraní en Niterói; y compartió generosamente conmigo sus conocimientos y perspectivas sobre el movimiento indígena en Brasil.

Con María Stella, recientemente fallecida, pionera del estudio de las lenguas indígenas en Colombia, en particular del muisca, ya extinto y del pisamira, lengua de la familia tucano oriental del Vaupés, compartimos una amistad y un intercambio intelectual de toda una vida, centrados en el conocimiento, interés y respeto por las culturas indígenas del pasado y del presente.

Numerosos amigos y colegas me ayudaron de manera directa o indirecta, conectándome con las personas que me posibilitaron llevar a cabo mis entrevistas en Guatemala. Mis agradecimientos a Alcira Forero Peña (Colombia, Estados Unidos), Fernando Urbina, Miguel Rocha Vivas y María Eugenia Vásquez (Colombia), Andrés Álvarez Castañeda y Yolanda Aguilar (Guatemala).

Mi gratitud a Demetrio Cojtí, Humberto Ak´abal, Rosa Chávez y Mayarí de León por su generosidad y su tiempo al permitirme que los entrevistara.

Gracias a la escritora wayuu Vicenta María Siosí Pino por su amistad, hospitalidad, generosidad y apoyo en mi investigación sobre su obra y la de otras escritoras wayuu contemporáneas. A Estercilia Simanca y Linda Antonella Solano, escritora y poeta wayuu respectivamente, por haber accedido a dialogar conmigo. A Abel Antonio Medina, organizador del IV Encuentro Literario de Escritores La Guajira IV en el 2016, por su invitación al mismo, en el que pude conocer nuevas y jóvenes figuras femeninas de la literatura wayuu.

PRESENTACIÓN

En este libro analizo la producción literaria de algunos escritores y escritoras indígenas actuales de Brasil, Guatemala y Colombia en el marco de la emergencia del movimiento indígena contemporáneo en Latinoamérica y del conflicto armado interno guatemalteco. Examino la relación entre la gestación de una *intelligentsia* amerindia letrada al interior de este movimiento y la emergencia de una literatura indígena en estos tres países. En el caso particular de Guatemala, la literatura indígena irrumpió entre los escombros del terrible genocidio sufrido por los mayas durante el conflicto armado que azotó al país entre 1960 y 1996 y se ha desarrollado en el posconflicto, aunque también hubo producción durante la guerra interna.

En un nivel general examino cómo se transmiten en esta producción literaria las tradiciones culturales propias de cada grupo, se remodelan las identidades étnicas y nacionales, se examinan los conflictos interculturales, se confrontan las versiones dominantes de la historia y las presunciones de una Latinoamérica mestiza y culturalmente homogénea, y se representa la situación de las mujeres indígenas. De manera más específica estudio cómo son asumidas y desarrolladas estas temáticas generales por los distintos escritores y escritoras en las condiciones históricas particulares de la población indígena y de sus luchas en los tres países de los que me ocupo —en el caso de Guatemala, el conflicto armado— y en el escenario de las representaciones sobre los pueblos amerindios que se han elaborado históricamente en estas sociedades.

Esta es una investigación multidisciplinaria en la cual se combinan los estudios culturales —a cuya contextualización radical me ajusto—, la teoría

crítica de la raza y los estudios de género con la antropología y la historia, con el fin de analizar un conjunto de obras que constituyen un reto para los estudios literarios en la medida que requieren de una gran comprensión de las culturas de los pueblos que las producen y de los contextos históricos específicos en los que emergen. Sigo las ideas de Walter Mignolo, quien plantea que para estudiar las literaturas de otras culturas se necesita una hermenéutica pluritópica que permita un descentramiento del sujeto (monotópico) de la tradición comparatista europea y de la teoría de la literatura fundada sobre experiencias literarias semejantes (2009, pp. 89-91).

He derivado esta investigación de mis estudios como antropóloga sobre conflictos interétnicos en los Llanos Orientales colombianos y la cultura material en la región selvática del Vaupés en Colombia, en el contexto de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad mayor colombiana, al igual que de mi permanente interés por el movimiento indígena colombiano y latinoamericano, y de mi disertación de doctorado en literatura latinoamericana, en la que analizo las representaciones literarias y culturales de dichos conflictos en la obra de escritores hispanoamericanos y brasileños.

Mi trabajo se ha alimentado igualmente, de los cursos sobre indigenismo *versus* las voces indígenas en Latinoamérica impartidos en Bates College (Estados Unidos), donde fui profesora visitante entre los años 2007 y 2010, y de los cursos sobre literatura indígena que dicto en la Universidad del Valle. Con este capital cultural enfrento el reto de analizar una producción literaria que exige conocimientos en antropología cultural, comprensión de las culturas indígenas, y conocimiento sobre las relaciones interétnicas y los mecanismos con los que estas operan.

Inicié mi investigación sobre literaturas indígenas en Latinoamérica en 2009, en Brasil, donde permanecí un mes y medio en la ciudad de Río de Janeiro con una beca de Bates College. Llevé a cabo investigación bibliográfica sobre literatura indígena e historia del movimiento indígena en la Amazonia brasileña en la *Biblioteca Nacional do Brasil* y en la *Biblioteca Marechal Rondon* del *Museu do Índio*, ubicadas en dicha ciudad. Asistí al VI encuentro de escritores indígenas de Brasil, organizado por la UFRJ (*Universidade Federal do Rio de Janeiro*) en el marco de la *Feira Internacional do Livro Infantil e Juvenil —FILIJ—* y a diversos actos culturales relacionados con poblaciones indígenas; así mismo, en las librerías de esta ciudad adquirí textos de escritores indígenas que no se pueden encontrar en Colombia y que no han sido traducidos al español.

Mi vinculación con la Universidad del Valle desde el año 2010 y el apoyo institucional que allí recibí me permitieron continuar con esta investigación. Entre julio y agosto de 2013 realicé un viaje a Guatemala durante el

cual entrevisté al intelectual maya kaqchiquel y exviceministro de educación Demetrio Cojtí, quien ha teorizado sobre la situación de los mayas en Guatemala, interpretándola como una situación de colonialismo interno; también pude conversar con el poeta maya k'iche' Humberto Ak'abal y la poeta Rosa Chávez, también maya k'iche'. Entrevisté en San Juan del Obispo a Mayarí de León, hija del fallecido escritor Luis de León, asesinado por las fuerzas de inteligencia guatemaltecas, quien dirige en esta población, en la que nació su padre, un museo en su honor, y realiza talleres de educación artística para niños y jóvenes.

Busqué bibliografía sobre la construcción del estado-nación guatemalteco, el conflicto armado, el movimiento maya y la producción de escritores y escritoras mayas en la Biblioteca Nacional de Guatemala y en librerías especializadas de Ciudad de Guatemala. Me fue muy útil, en particular, la librería y café La Casa de Cervantes, cuyo propietario colaboró con gran acierto en mis búsquedas. Yolanda Aguilar, directora del Centro de Formación, Sanación e Investigación Transpersonal Q' anil, me facilitó la revisión de la documentación en la biblioteca del mismo. Visité también con ella la sede de FLACSO-Guatemala y su librería.

En el caso de Colombia, establecí contacto en octubre de 2015 con Vicenta María Siosi, una de las dos escritoras wayuu que he estudiado por varios años, en Cali, al extenderle una invitación a *Viernes de letras*, actividad cultural de extensión organizada por la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle. Proseguí mis conversaciones con ella en el departamento de La Guajira durante un viaje que realicé en agosto de 2016, en el cual tuve también la oportunidad de charlar con Estercilia Simanca, otra escritora cuya obra estudio, y conocer a una nueva generación de escritoras wayuu jóvenes tanto en Riohacha como en un congreso de literatura infantil realizado en la población de El Molino (baja Guajira). Con este viaje pude vislumbrar de primera mano algo de la cultura wayuu contemporánea y recopilar bibliografía sobre la historia, la cultura y la literatura wayuu en la biblioteca personal de Vicenta Siosi, quien la puso generosamente a mi disposición.

En el primer capítulo de este libro me ocupo de la obra del renombrado escritor indígena Daniel Munduruku, en el marco de las luchas de los pueblos indígenas amazónicos a partir de los años setenta del siglo pasado, y del surgimiento de una *intelligentsi*a indígena necesaria para el triunfo de las mismas[1]. Analizo distintas obras del escritor en las que muestro cómo

[1] Estas luchas se dieron en contra de las políticas de integración y modernización llevadas a cabo por los militares brasileños en la Amazonia que causaron la destrucción del medio ambiente y el colapso y/o la extinción de numerosos grupos amerindios, como explicaré más ampliamente en este capítulo.

señala la importancia de los grupos indígenas para la construcción del pasado, el presente y el futuro de la nación brasilera, al tiempo que subvierte el paradigma de civilización y barbarie haciendo visible la labor educativa y "civilizadora" que los indígenas han desempeñado y desempeñan en Brasil, a la vez que critica y desmitifica la historia oficial que ha tornado invisibles a los grupos amerindios en su glorificación de una modernidad y un progreso que han resultado mortales para los indígenas y para el medio ambiente.

Destaco cómo el escritor entabla un diálogo con la nación brasilera y la interpela para que acepte su rostro indígena negado y se busque la unión entre brasileros e indígenas, superando el cisma producido por 500 años de colonialismo. Subrayo, además, la importancia que le concede a la tradición oral amerindia y al mundo de fuerzas invisibles que presenta, los cuales, según él, le dan sentido a la vida de los indígenas tanto en sus aldeas de origen como en las grandes urbes a las que migran cada vez con mayor frecuencia.

En el segundo capítulo examino la obra de escritores y poetas mayas contemporáneos de Guatemala durante y después del conflicto armado interno, en particular la narrativa de Luis de León y la poesía de Humberto Ak´abal, Rosa Chávez, Maya Cu Choc, Gabriela Xiquín y María Elena Nij Nij. Presento *grosso modo* el desenvolvimiento del conflicto armado y las situaciones de racismo y segregación social, política y cultural que han vivido los 23 pueblos mayas que allí habitan —que constituyen aproximadamente un 50% de la población del país— desde la colonia española hasta nuestros días. Exploro la representación de los mayas y de sus dinámicas identidades en estas obras, la relación entre naturaleza y cultura como parte de las mismas, las experiencias asociadas con la pobreza, el racismo y la migración a las ciudades que viven los mayas contemporáneos, las problemáticas del conflicto —con sus secuelas de viudas, muertos y desaparecidos— y el entrecruzamiento entre género, etnicidad y condición socio-económica.

Muestro cómo las poetas mayas que estudio abordan el tema de la subjetividad femenina indígena y critican un legado que ha configurado un destino doloroso para generaciones enteras de mujeres mayas. Lanzan así una mirada crítica sobre la situación de las mismas al interior de sus comunidades. En su poesía experimentan con el lenguaje y algunas de ellas, como Rosa Chávez, abordan con franqueza la temática de la sexualidad femenina. Estos son temas novedosos y de gran importancia, pues es poco lo que sabemos sobre la interioridad de las mujeres amerindias y la manera como experimentan su situación de género.

En el tercer capítulo examino la obra de dos de las más reconocidas escritoras wayuu del momento, Vicenta María Siosi y Estercilia Simanca, cuyo pueblo habita en la península de La Guajira, en el extremo septentrional de

Colombia. Los wayuu son el grupo indígena más numeroso de Colombia y se han caracterizado por actuar como un pueblo rebelde, independiente y resistente que nunca logró ser colonizado por los españoles y que pudo conservar su autonomía hasta bien entrado el siglo XX. Son un pueblo binacional que vive a lado y lado de la frontera colombo-venezolana y que transita por los dos países. A lo largo de su milenaria historia los wayuu han logrado sobrevivir gracias a su gran flexibilidad, adaptabilidad y capacidad de negociación con propios y extraños.

En mi análisis me centro en la voz que estas dos autoras les dan a las mujeres wayuu, en la encrucijada que estas viven entre las demandas de la tradición y la modernidad, y en la representación de momentos fundamentales de su vida como el encierro —un prolongado ritual de paso de la adolescencia a la adultez— y el matrimonio por compra, tradiciones frente a las cuales las escritoras asumen una perspectiva crítica, en particular frente a un tipo de matrimonio que resulta lesivo para la dignidad de las mujeres wayuu.

Resalto, así mismo, cómo aluden en sus obras a la larga historia de resistencia y de negociación de su pueblo, a sus costumbres e instituciones, y cómo se ocupan de otros temas sociales como la vergüenza étnica, la manipulación de los políticos sobre los wayuu, y el racismo de la sociedad regional y nacional hacia ellos.

Estas dos escritoras wayuu coinciden con otros narradores y poetas indígenas en que recrean las tradiciones orales de sus pueblos en el marco de las problemáticas contemporáneas que estos viven; sus personajes, muchos de ellos niños, niñas o adolescentes indígenas, enfrentan con habilidad y astucia los desafíos que les impone el mundo no indio, tal como lo han hecho históricamente los wayuu.

INTRODUCCIÓN: RAZA, RACISMO, POLÍTICA Y PRODUCCIÓN CULTURAL INDÍGENAS

Marisol de la Cadena, en su introducción al libro *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (2007), analiza la raza como concepto y como construcción social, y considera sus cimientos epistémicos e históricos y sus consecuencias. Postula que el racismo colonial y sus clasificaciones han persistido en América Latina, a la vez que se están empezando a resquebrajar al ser impugnados por grupos que demandan tanto cambios políticos como conceptuales en una realidad social racializada (2007, p. 8). La raza, explica esta autora, es un concepto inestable que corresponde a "geopolíticas conceptuales, locales, nacionales e internacionales" (*Ibíd*., p. 12-13) y adquiere peculiaridades distintas según los contextos sociales, históricos, políticos y culturales en los cuales se materializa. Así, en América Latina, el color no era el único marcador de la raza sino que estaba ligado a la calidad de las personas y a su reputación, según aparece en las definiciones del Diccionario de la Real Academia en 1737 y 1884. De la Cadena afirma que "En las taxonomías latinoamericanas el fenotipo entra y sale; la blancura se puede adquirir a través de procesos sociales" (*Ibíd*., p. 24).

La raza ha sido crucial en la constitución del mundo ya que a partir de los siglos XVIII y XIX, entrecruzada con la historia y la geografía, contribuyó a producir un orden jerarquizado en el cual Europa representaba la civilización, la historia universal y el futuro de la humanidad, mientras África significaba el primitivismo, la ausencia de la historia y la antítesis histórica de Europa. En el caso de América Latina, se postulaba que la posibilidad de existencia en esta región de la historia dependía de la presencia europea, y se la veía también, por lo tanto, como expresión de un estadio inferior de la evolución de la humanidad (*Ibíd*., p. 17).

América Latina inició su vida independiente precisamente en el siglo XIX, y tuvo que defenderse de la agresiva diplomacia con contenido racial que practicaban Estados Unidos y Gran Bretaña, y de las discusiones sobre los peligros de la degeneración producida por las mezclas raciales que existían en sus territorios, con las que se cuestionaba su capacidad de autogobernarse. En respuesta a esta situación, las élites latinoamericanas y sus intelectuales se esforzaron por imaginar un proceso histórico singular que incluyera a la región en la historia universal como "una región con personalidad propia, heredera de las civilizaciones hispánicas y prehispánicas" y, por lo tanto, con un presente independiente y soberano legítimo (*Ibíd*., p. 19). Tenemos así el ejemplo del mexicano José Vasconcelos, abogado, político, escritor, educador, funcionario, conocido como creador de la idea del mestizaje —al que llamó "raza cósmica"— mediante la cual expresaba la necesidad de construir una nación racial y culturalmente híbrida, a la vez que buscaba —lo cual es menos conocido— integrar mediante ella a América Latina en la historia universal y en la modernidad como proceso mundial (*Ibíd*., 20).

Las élites criollas y sus intelectuales se arrogaban la exclusividad de producir ideas políticas en América Latina, en particular las referidas a la libertad y la independencia política de Europa. Consideraban, al igual que los europeos, que mientras más indígena fuera una persona más se aproximaba a la naturaleza y tenía, por lo tanto, menos capacidad de pensar, en especial de pensar políticamente, tal como había afirmado Hegel[2]. El mestizaje constituía un proceso deseable para estas élites, ya que llevaba a alejar a las poblaciones de la naturaleza y acercarlas a la razón. Los intelectuales, por tanto, estaban convencidos de que la política configuraba un espacio totalmente ajeno a los indígenas. Era impensable que lo pudieran ocupar, al igual que había sido impensable una revolución haitiana impulsada por esclavos (*Ibíd*., pp. 24-27).

Los movimientos políticos indígenas no se acreditaban, por lo tanto, como tales sino que se consideraban como desórdenes y simples revueltas. Se temía siempre que la violencia indígena desembocara en una guerra de razas: "Las categorías que utilizaban los intelectuales latinoamericanos no tenían espacio para el indígena como sujeto político" (*Ibíd*., pp. 27-28).

Estas ideas no pertenecen, sin embargo, al pasado, como ya habíamos mencionado y como considera De la Cadena, y no se liquidaron cuando "la comunidad científica internacional declaró la inutilidad del concepto biológico de raza" (*Ibíd*., p. 27). Tal como plantea Ariane Chebel d`Appollonia,

[2] Tenemos información con respecto a América y su cultura, especialmente como se ha desarrollado en México y Perú, pero solo para decir que en realidad era una cultura puramente natural destinada a morir tan pronto el espíritu se le acercara. América siempre se mostró impotente espiritual y físicamente, y así permanece hasta nuestros días. (Hegel [1822-1828], en De la Cadena, 2007, p. 7).

"Poco pueden todas las demostraciones científicas contra la fuerza simbólica de la «racialización»" (1998, p. 21). El concepto de raza mantiene su fuerza en la estructuración de los sentimientos, la distribución del poder y la organización política.

No obstante, toda esta visión racial sobre de los indígenas como expresión de culturas cercanas a la naturaleza, ancladas en el pasado e incapaces de pensamiento y de acción políticos, empezó a resquebrajarse con la emergencia y el auge de los movimientos indígenas a lo largo de las Américas desde las últimas décadas del siglo XX, los cuales se convirtieron en el fenómeno político de mayor envergadura de los últimos cincuenta años en Latinoamérica, como han planteado distintos analistas e investigadores (Ver Rappaport, 1990, 1993, 2005; Van Cott, 2000, 2007, 2008; Bengoa, 2000, 2007; Vasco Uribe, 2002; Warren y Jackson, 2003; Yashar, 2005; Gotkowitz, 2008 y Le Bot, 2009).

Para expresarlo con las bellas imágenes utilizadas por Yvon Le Bot:

> Hace cuarenta o cincuenta años que frágiles destellos empezaron a penetrar la larga noche inaugurada por la conquista…Lejos de los grandes polos de desarrollo, resistiendo a las dictaduras y distinguiéndose de las guerrillas, estos destellos se funden y se unen en luces tan brillantes que alcanzan a iluminar parte del escenario local o regional. Algunos se van proyectando en el escenario nacional y su resplandor trasciende fronteras hasta alcanzar dimensiones continentales y a veces planetarias. También llegan a debilitarse y extinguirse. La insurrección zapatista de 1994 en Chiapas (México) y, diez años después, la elección de Evo Morales a la presidencia de Bolivia marca su brillante surgimiento. (2013, p. 13).

Los movimientos indígenas han empleado una gran diversidad de tácticas —toma de tierras o de poblaciones, movilizaciones, paros, bloqueos de carreteras y alzamientos como el de los zapatistas en México, así como creación de partidos y participación en elecciones— en sus luchas por el derecho a sus territorios, sus lenguas, sus culturas y la autonomía política y cultural, mediante las cuales reclaman el respeto a y la aceptación de su existencia como pueblos culturalmente diferenciados en los estados-nación en los que viven. Han pedido, además, reformas políticas que incluyan la reestructuración del Estado, el acceso a los recursos naturales, el control sobre el desarrollo económico, y la reforma de los poderes del ejército y la policía sobre los pueblos indígenas (Van Cott, 1995, p. 12, citada en Jackson y Warren, 2005, p. 550).

Ivon Le Bot ofrece una síntesis de la historia del movimiento indígena en términos de sus inicios y de su evolución en las últimas décadas del siglo XX. Plantea que los movimientos indígenas se desarrollaron inicialmente en regiones donde la presencia del Estado era débil o ineficaz y donde no se habían logrado implementar con éxito las políticas de integración y asimilación

de sus pueblos. Surgen en los años sesenta y en la primera mitad de los setenta, inicialmente en la Amazonia ecuatoriana, con la fundación de la Federación Shuar; el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en el departamento del Cauca, en el sur de Colombia; el auge del katarismo en Bolivia; el Congreso Indígena y la creación de "organizaciones independientes" en Chiapas y otras regiones de México, y con la organización de los pueblos amazónicos en Brasil (2013, p. 40).

En una segunda etapa, de mitades de los setenta hasta 1992, se suman a las demandas sociales de la primera etapa la lucha contra el racismo y la afirmación de los derechos culturales. En el año 1992 se marca un punto muy importante de las luchas indígenas, ya que se conmemoró el V Centenario del Descubrimiento de América, evento que los movimientos indígenas impugnaron rotundamente. Muchos estados respondieron a estas demandas con un proceso de reformas constitucionales que reconocieron la diversidad cultural de sus países.

A partir de los años 90, los pueblos indígenas se ligaron a la política institucional mediante la formación de partidos, la celebración de alianzas políticas y la participación en elecciones. Los indígenas han sido elegidos en algunos países alcaldes, gobernadores (el misak Floro Tunubalá, 2001-2003, en el caso del Cauca, Colombia), legisladores, ministros, vicepresidentes y presidente (el caso de Evo Morales) (*Ibíd*., 41).

Los movimientos indígenas iniciaron un sendero exitoso de lucha cuando se lograron desprender de las organizaciones y los partidos que no comprendían sus reivindicaciones étnicas y los restringían al marco de las luchas de las clases sociales explotadas, y emprendieron su propio camino, el mismo que los ha llevado en muchos casos a una creciente adquisición de poder político y social en distintos países latinoamericanos. Varios de ellos se han declarado estados multiétnicos y pluriculturales, y les han garantizado a los pueblos indígenas derechos substanciales —así funcionen más en la teoría que en la práctica— en nuevas constituciones: Nicaragua (1987 y 1995), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1991), Bolivia (1994), Argentina (1994), Ecuador (1998) y Venezuela (1999) (Le Bot, 2013, p. 56).

En la mayoría de estos países, estos movimientos se han desarrollado en un contexto marcado por la descomposición de los regímenes nacional-populares, el fracaso de las guerrillas de izquierda, el auge y el derrumbe de varios regímenes militares, la fuerte ola neoliberal y la emergencia de corrientes neopopulistas (*Ibíd.*, p. 13). Los indígenas, sin embargo, no se alinearon a los populismos predominantes en la historia política latinoamericana del siglo XX y, si bien tuvieron alianzas en algún momento con los movimientos campesinos asociados a estos, como en el caso del movimiento indígena

colombiano con la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos), lograron independizarse de los mismos y tomar su propio camino, lo que les garantizó éxitos notables. Según explica Le Bot, tampoco han estado ligados a la lucha armada de izquierda, salvo contadas excepciones, y por lo general se han negado a asumir la lógica político-militar de los movimientos guerrilleros (*Ibíd.*, p. 14).

Sometidos por 500 años a políticas de exterminio y/o de asimilación forzada, los indígenas han cuestionado con sus luchas el carácter mismo de los estados nación latinoamericanos que descansa en la idea de contar con una población mestiza y culturalmente homogénea. Se trata de estados en los que las diferencias étnicas y culturales no tenían un lugar en la vida política y en los cuales se borraba la presencia de los pueblos aborígenes. Hasta los años ochenta y noventa del siglo XX, el discurso público en Latinoamérica y las políticas estatales desalentaban la construcción de una identificación indígena politizada: por citar algunos ejemplos, en Argentina se ocultaba por completo la existencia de los pueblos indígenas, y en Perú y Bolivia las políticas de estado y las organizaciones de clase estimulaban a los indígenas a identificarse como campesinos. El nacionalismo de estado asociaba a los pueblos amerindios con "el glorioso pasado indígena de la nación" y, en este sentido, los exaltaba mientras los marginaba en el presente, dejándoles aparecer solo en las actividades, los lugares y los eventos en los que se presentaban como un objeto exótico para el consumo turístico (Jackson & Warren, 2005, p. 551).

Esta situación se ha revertido notablemente en las últimas tres décadas, de manera que, por ejemplo, en Ecuador la población considerada como de campesinos quechua-hablantes se ha clasificado en varios pueblos a los que se les han asignado territorios. En Brasil se han reconocido treinta comunidades indígenas nuevas en la región del noroeste, cuando previamente se consideraba que la población indígena había desaparecido por completo de allí. Las ideologías estatales del mestizaje, en las que se enfatizaba la mezcla biológica y cultural, cedieron paso a identidades en las que se valora la diferencia, en particular la "indianidad". Este cambio ha sido reconocido en las nuevas constituciones, en las que estos países "mestizos" se proclaman ahora multiculturales y con una ciudadanía plural (*Ibíd.*, p. 551).

Estos cambios se dieron en un contexto internacional cada vez más plural y transnacional, y de alguna manera se puede decir que el movimiento indígena tuvo un origen "transnacional". La labor organizativa transnacional y la construcción de coaliciones abrieron nuevas posibilidades para que los pueblos indígenas influyeran en las agendas legislativas nacionales, y muchas ONG especializadas en desarrollo y derechos humanos los empezaron a considerar sus clientes. Varios países latinoamericanos firmaron convenios

internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los derechos de los pueblos autóctonos, 1o cual constituyó un triunfo sin precedentes a escala mundial. Con sus demandas por reclamos y derechos colectivos, las organizaciones indígenas han cuestionado el foco de atención del liberalismo democrático sobre los derechos individuales (*Ibíd.*, 2005, pp. 551-552).

Los movimientos indígenas sacudieron un racismo permanentemente negado en Latinoamérica, por el cual millones de seres han sido estigmatizados y discriminados; su fuerza y sus logros han permitido que los indígenas recobren su dignidad y ya no sientan vergüenza de sus orígenes. Han desarrollado así una lucha verdaderamente anticolonial que las luchas de Independencia, dirigidas por las élites criollas, habían dejado inconclusa. Nada mejor para dilucidar estos cambios tan trascendentales, sobre los cuales no existe una conciencia generalizada ni una reflexión profunda acerca de sus repercusiones a largo plazo, que estudiar la producción intelectual, literaria y artística que los indígenas han desarrollado desde que empezaron a dejar oír su voz.

Luchas e *intelligentsia* indígenas

Con el fin de alcanzar sus demandas, los indígenas requirieron de la formación de una *intelligentsia* propia, conformada por intelectuales orgánicos en el sentido planteado por Gramsci, quien argüía que la clase obrera para poder triunfar en su lucha por el poder debía gestar sus propios intelectuales, planteamiento que podemos extender a otros sectores sociales que batallan por sus derechos y por alcanzar poder social (Forgacs, 2000, pp. 304-305). Se promovieron así la alfabetización y la educación de jóvenes indígenas que contribuyeran a las luchas de sus pueblos mediante el manejo competente de instrumentos políticos y culturales usados por las sociedades nacionales como el español y el portugués, o cualquier otra lengua colonial, y la lectura y la escritura, adquisiciones que se consideraba contribuirían al empoderamiento político y cultural de los pueblos indígenas[3].

Se estimuló así el surgimiento de una *intelligentsia* letrada indígena y, con el tiempo, un mayor uso de la escritura entre la población amerindia en general (en el caso de Brasil, ver Ramos, 1998, y Pereira Gomes, 2000). Paulatinamente, varios indígenas empezaron a incursionar en el terreno de la producción literaria, estableciendo un diálogo entre sus tradiciones orales y los géneros literarios occidentales.

Según plantea Yvon Le Bot, hombres y, con frecuencia, mujeres indígenas "modernizados" o educados han desempeñado un rol fundamental en los

[3] Sobre los problemas que presenta, sin embargo, la adquisición de la escritura por parte de los indígenas, ver en este trabajo mi análisis sobre el escritor indígena brasileño Daniel Munduruku.

movimientos indígenas contemporáneos; nos recuerda así mismo que muchos de los indígenas de la actualidad ya no pertenecen a comunidades tribales o rurales tradicionales sino que han migrado a las ciudades y se inscriben en dinámicas nacionales e internacionales (2013, p. 16).

Este mismo autor se refiere también a una *intelligentsia* indígena en formación, constituida por organizaciones, círculos y personalidades, situada en la esfera cultural y al margen de las luchas sociales. La ve atomizada y plantea que "apela más bien a principios y valores (cosmogonía, espiritualidad, etc.), y a una identidad, más que a derechos" (*Ibíd.*, p. 57). Por el contrario, yo considero —como espero demostrar en este estudio— que los y las intelectuales, y los escritores y las escritoras indígenas, recrean una serie de problemáticas que son cruciales para las luchas indígenas como el racismo, la explotación, la lucha por la tierra, el derecho a la cultura y la lengua, y el desarrollo de visiones alternativas de la historia que ponen en tela de juicio la historia oficial, entre otras construcciones discursivas. Su sola existencia, y el hecho de que algunos escriban en sus lenguas y reivindiquen sus culturas (negadas por siglos), aunque sin dejar de lado una visión crítica de las mismas, lo cual es frecuente en las escritoras, constituyen en sí mismos actos políticos.

La cultura y la política están indisolublemente ligadas a las luchas indígenas, como subrayan Jackson y Warren. La estrategia para la recuperación y el resurgimiento cultural e histórico utilizada por los movimientos indígenas ha sido con frecuencia una de las mejores rutas para obtener un cierto grado de autonomía y autodeterminación, así como para convencer a los legisladores sobre la razonabilidad de otras de sus demandas, como la titulación colectiva de tierras. Estos mismos autores mencionan el ejemplo de los Xavante, en Brasil, analizados por Conklin y Graham en 1995, quienes se dieron cuenta de que fortalecer el estereotipo positivo de los indígenas como ecologistas y primeros nacionalistas de Brasil los ayudaba enormemente en sus reclamos por territorios (2005, p. 554).

Hay que considerar también la labor fundamental desarrollada por intelectuales e investigadores indígenas —sociólogos, antropólogos, comunicadores sociales— que han teorizado sobre la situación de sus pueblos con el fin de orientar sus luchas. Tal es el caso del maya kaqchikel Demetrio Cojtí, quien analiza la situación de los mayas en Guatemala como una situación de colonialismo interno, o el del antropólogo wayuu Weildler Guerra Curvelo, quien con su importante estudio sobre los palabreros y la justicia wayuu enfrenta los estereotipos que presentan a su pueblo, en Colombia, como un pueblo esencialmente violento.

Joanne Rappaport también hace referencia a la emergencia de una *intelligentsia* indígena conformada por intelectuales indígenas públicos, quienes,

al contrario de lo que plantea Le Bot, ligan su producción intelectual con el activismo político. Su análisis nos muestra que esta *intelligentsia* dista de ser homogénea y que hay diferencias notables entre los intelectuales indígenas de países como Guatemala, México y Bolivia, y los del departamento del Cauca, en el sur de Colombia, con quienes ella ha trabajado por décadas[4].

Algunos antropólogos han investigado el surgimiento de esta *intelligentsia* en los tres países mencionados, en donde existen extensos programas de entrenamiento de maestros e instituciones dedicadas a la educación bilingüe, ligados al desarrollo de políticas estatales indigenistas y mediante los cuales una amplia gama de indígenas tiene acceso a la educación universitaria. En estos países, factores como la larga trayectoria del movimiento indígena y el significativo porcentaje de población amerindia que poseen han contribuido al crecimiento de un grupo de profesionales indígenas urbanos con educación universitaria, vinculados con institutos privados de investigación, universidades y agencias gubernamentales. Son intelectuales que han obtenido un reconocimiento nacional e internacional. Asisten a congresos internacionales y a los programas de postgrado de las universidades, sus libros se exhiben en las librerías, han llegado a ganar el premio Nobel, se reconocen como actores importantes en la política nacional y son el referente de investigaciones académicas (Rappaport, 2005, p. 26).

Los intelectuales indígenas del Cauca, aunque también ligan su producción intelectual con la actividad política, tienen una experiencia y un bagaje más modestos. Muchos de ellos viven en aéreas rurales y trabajan en los colegios locales o en los cabildos. Algunos de ellos tienen dificultades para hablar el español correctamente y solo una pequeña minoría puede escribirlo bien. Pocos de ellos han recibido formación universitaria y rehúsan afiliarse a instituciones distintas de las que animan el movimiento indígena. Vacilan en reconocerse como intelectuales y se ven a sí mismos como "nasas de frontera" porque se mueven en un balance precario entre la cultura nasa y la sociedad dominante (*Ibíd.*, 18). Rappaport considera que estos intelectuales de frontera se mueven en la "zona de contacto", el espacio de interlocución existente entre las culturas hegemónicas y las subalternas, tendiendo puentes entre indígenas y no indígenas gracias a un discurso híbrido que articula formas metropolitanas de expresión con formas culturales indígenas (*Ibíd.*, p. 40)[5].

[4] La antropóloga norteamericana ha trabajado con el pueblo nasa, el segundo pueblo indígena más numeroso de Colombia después de los wayuu. En el Cauca habitan otros pueblos indígenas como los misak y los yanacona, entre otros.

[5] La expresión "zona de contacto" fue acuñada por Mary Louise Pratt en su libro *Imperial Eyes* (1992), y se refiere al espacio colonial en el que gentes que estaban separadas geográfica e históricamente entran en

Los escritores y las escritoras cuyas obras analizo en este trabajo son expresión de estos dos tipos de intelectuales indígenas analizados por Rappaport. Se pueden ver como intelectuales de frontera por su trasegar entre sus comunidades de origen y las urbes latinoamericanas, en consonancia con las tendencias migratorias de los indígenas actuales y por la negociación entre sus culturas nativas y las del mundo occidental. Sin embargo, a lo largo de su periplo vital algunos acaban estudiando en universidades importantes, adquieren en muchos casos prestigio regional, nacional o internacional, son invitados a distintos lugares de sus países o del mundo, todo lo cual permite asimilarlos a los prestigiosos intelectuales del primer grupo. Se convierten en letrados cosmopolitas, bilingües o trilingües, que han tenido acceso a diversas culturas, y quienes reclaman y elaboran una identidad indígena desde la cual dialogan con el mundo[6].

Producción cultural indígena

La producción literaria indígena abarca tanto la literatura oral como la escrita, esta última en las modalidades de poesía, relato, novela, ensayo y testimonio, y hace parte de una producción cultural indígena mucho más amplia que incluye actividades de investigación en ciencias sociales, cine y medios audiovisuales, artes plásticas, música, tejidos, cestería, cerámica, etc.[7] Escritores, cineastas y artistas plásticos indígenas dejan oír cada vez

contacto y establecen relaciones que usualmente implican dominación, desigualdad radical y conflictos insalvables (p .6).

6 Estos letrados no constituyen una novedad en Latinoamérica. Se inscriben en una larga tradición si pensamos en los nobles mayas, aztecas e incas, educados por los misioneros españoles, quienes aprendieron castellano y latín, así como la lectura y la escritura con el alfabeto latino, y que usaron estas herramientas en la defensa de sus culturas natales. Tenemos así casos muy conocidos como el de los nobles maya k'iche', que escribieron con el nuevo alfabeto y en su propia lengua el *Popol Vuj*, o Hernando Alvarado Tezozómoc, quien escribió en náhuatl, en 1609, la *Crónica mexicáyotl*, con el fin de reivindicar la importancia de la antigua nobleza azteca; y el de Guamán Poma de Ayala, en el Perú, con su *Primer nueva corónica y buen gobierno*, terminada hacia 1615, en la que denunció los atropellos de los españoles a los indígenas, textos a los que se agrega una variada producción escrita en lenguas indígenas durante del período colonial.

7 Los indígenas son alrededor de 45 millones de personas en Latinoamérica, es decir aproximadamente un 10% de la población. Constituyen más o menos 450 grupos etnolingüísticos de los cuales los más importantes —nahuas en México, quichés en Guatemala, quichuas en Ecuador, quechuas y aimaras en Perú, Bolivia y Chile, mapuches en Argentina y Chile— congregan a uno, dos o varios millones de personas, mientras que los menos numerosos están constituidos por unos cuantos individuos. Los países con mayor presencia indígena son Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú, pero México es el que tiene mayor número de indígenas, aproximadamente 10 millones, aunque solo representen el 10% de su población (Le Bot, 2013, p. 21).

más su voz a lo largo y a lo ancho de nuestro continente, a través de obras que han surgido en el contexto de las luchas indígenas contemporáneas y del creciente poder que los pueblos amerindios han obtenido en las sociedades latinoamericanas actuales[8]. Se ocupan en estas obras de sus luchas, su historia, sus tradiciones orales, sus cosmovisiones, sus relaciones con la naturaleza y con propios y extraños; cuestionan las versiones oficiales de la historia y la cultura latinoamericanas, y exploran la multifacética "indianidad" del mundo contemporáneo en el que existen indígenas urbanos, remanentes, resurgidos, resistentes, etc.[9].

Estas voces y sus creaciones constituyen una enorme fuente de enriquecimiento para Latinoamérica y el mundo, a la vez que plantean un gran reto para los estudios culturales y literarios que deberán desarrollar nuevas herramientas de análisis para comprenderlas, dado su carácter multicultural. Representan un desafío al canon literario establecido, en el cual como elemento de poder social, político y cultural se presentan todavía resistencias a incluir a las llamadas voces subalternas, entre las que se cuentan, además de los y las indígenas, los y las afrodescendientes y las mujeres en general. Significan también un desafío para la antropología, puesto que ofrecen representaciones de las visiones indígenas del mundo elaboradas por miembros de los propios pueblos, que deberán ser tenidas en cuenta en los estudios de esta disciplina.

Dentro de esta producción es de vital importancia la de las mujeres indígenas, quienes han empezado a difundir pensamientos e imágenes sobre la riqueza de su mundo, sus importantes conocimientos sobre el cuerpo y la salud, el gran valor cultural y artístico de sus tejidos, su cestería, su cerámica, etc., y quienes han asumido una creciente participación política a través de la cual expresan, cuestionan y combaten las situaciones de inequidad que viven tanto dentro de sus propias comunidades como por fuera de ellas. Esta participación se ha plasmado en algunos casos en libros en los que se entra en un diálogo crítico con el feminismo occidental, como sucede con varias intelectuales y lideresas mayas y de otros pueblos indígenas: ver Rosa Pu Tzunux (2007) y Calixta Gabriel Xiquín (2008) y los trabajos de MacLeod (2011) y Gargallo (2012), por citar algunos ejemplos.

El movimiento zapatista, en el estado de Chipas, en México —en el que habitan pueblos mayas como los tzotzil, los tzeltal y chol, y los zoques, pertenecientes a la familia lingüística mixe-zoque-popoluca— ilustra admirablemente

[8] Por citar dos ejemplos, tenemos al famoso pintor inga Carlos Jacanamijoy en Colombia o a los cineastas indígenas brasileros del proyecto *Video nas aldeias*, creado en 1986. Sobre cine indígena ver el interesante artículo de Christian León titulado Video indígena, autoridad etnográfica y alter-antropología (2016).

[9] Al respecto, ver la nota de pie de página No. 10 en la página 31.

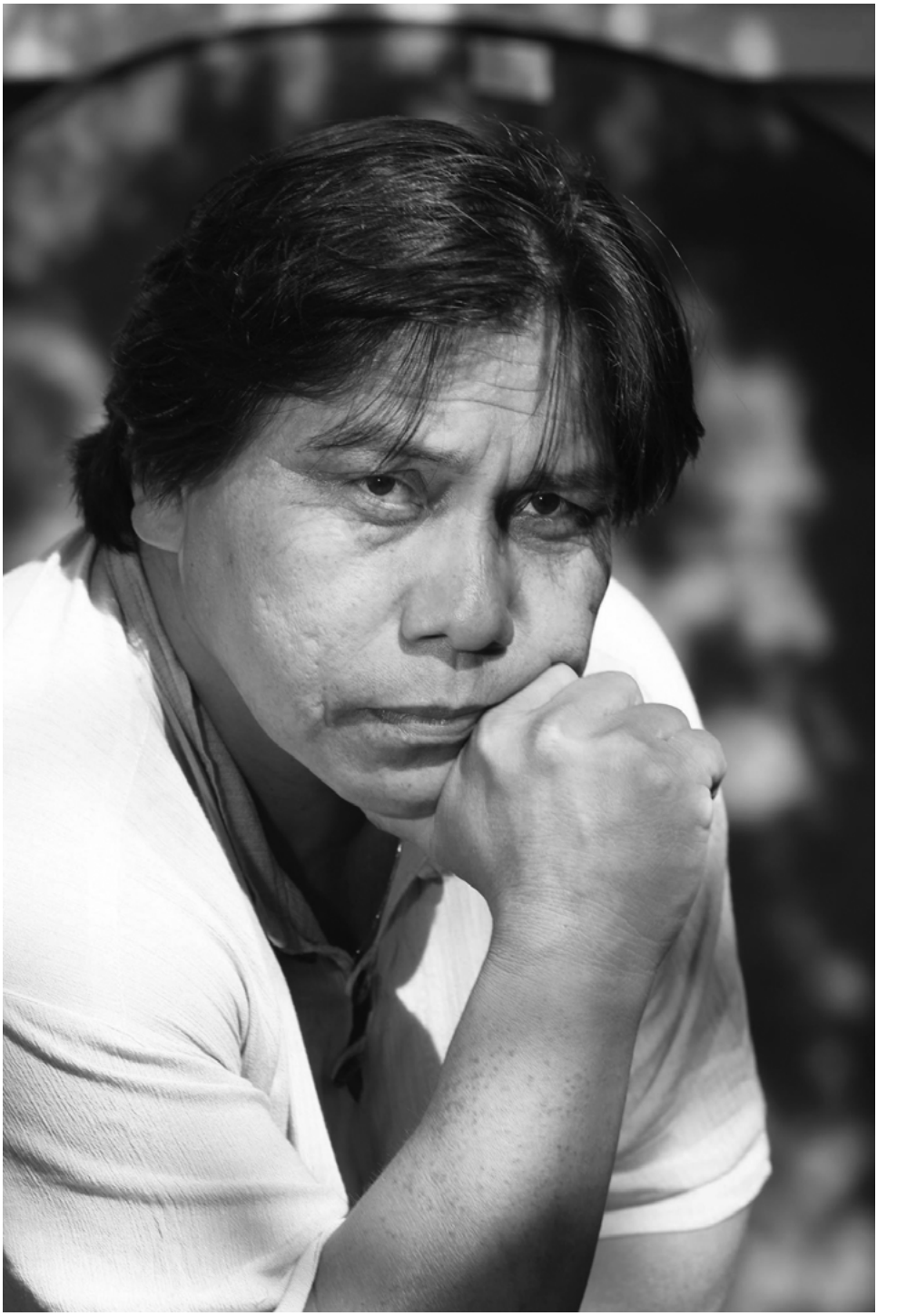
la decidida intervención de las mujeres indígenas en el accionar político en defensa de los derechos de sus pueblos y, dentro de ellos, los de las mujeres. Ejemplifica también el caso de una novedosa y revolucionaria producción femenina literaria que, a diferencia de la acción política, ha sido muy poco estudiada. Recordemos que en 1993 la comandante Ramona y la mayor Ana María, del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), realizaron una amplia consulta entre las comunidades indígenas sobre la explotación de las mujeres y redactaron al poco tiempo la Ley Revolucionaria de Mujeres que se aprobó en marzo del mismo año como ley de la organización.

A raíz de los acuerdos de paz firmados entre el EZLN y el gobierno mexicano en 1996, se creó en San Cristóbal de las Casas (Chiapas) el CELALI (Centro Estatal de Lengua, Arte, y Literatura Indígena), una institución oficial que, como su nombre lo indica, se dedicó a promover las artes y la literatura entre los pueblos indígenas. En 1997, y con el total apoyo del gobierno del estado de Chiapas, productores culturales tzotzil, tzeltal, chol y zoque empezaron a crear con gran entusiasmo obras de teatro, poesía y relatos.

Surgió así un grupo de poetas mayas, entre las que destacan Enriqueta Lunez Pérez, Mikeas Sánchez, Angelina Díaz Ruiz, Juana Karen Peñate y Ruperta Bautista Vásquez. El grupo es reducido por causa del poco acceso de las mujeres indígenas a niveles de educación superior, como señala Gloria Chacón, quien analiza la obra de dos de estas poetas: Enriqueta Lunez Pérez y Angelina Díaz Ruiz. Plantea que en su tarea las escritoras indígenas tienen que enfrentar una tradición literaria en la que han sido representadas como sujetos abyectos a la vez que se ensalzan como la encarnación de la autenticidad, y subraya que estas poetas mayas se apartan críticamente de este tipo de imágenes.

En su poesía, Enriqueta Lunez Pérez y Angelina Díaz Ruiz cuestionan siglos de opresión lingüística y cultural a la vez que transforman las expectativas de género en sus comunidades. En sus metáforas y en sus posiciones políticas se invierte la imagen tan popular de la hermética, religiosa, sumisa y analfabeta mujer indígena. Crean, por el contrario, hablantes activas e inteligentes que cuestionan los discursos capitalistas y religiosos, criticándolos desde su cosmovisión maya.

Chacón concluye que estas dos mujeres están influyendo con su poesía en la manera como se ve y se escucha a las mujeres en la población de San Juan Chamula en Chiapas. El hecho de que después de haber culminado sus estudios universitarios hayan regresado a su pueblo de origen para fungir como productoras culturales en su comunidad —como lo han hecho también las escritoras wayuu Vicenta María Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina en Colombia— sienta un precedente revolucionario para mujeres jóvenes que desean escribir a toda costa (Chacón, 2014, p. 176).



Daniel Munduruku, escritor del pueblo munduruku, Brasil. Fotografía archivo de la autora.

Capítulo 1

INTERPELANDO A LA NACIÓN BRASILERA: LA OBRA DEL ESCRITOR INDÍGENA DANIEL MUNDURUKU

En junio del 2009 tuve la oportunidad de asistir en Río de Janeiro al Sexto Congreso de Escritores Indígenas de Brasil, evento que me hizo tomar conciencia de la creciente importancia que ha adquirido el uso de la escritura entre los grupos indígenas de este país, así como de la existencia de diversos escritores indígenas que han venido publicando en portugués desde los años noventa del siglo XX. Muchos de ellos se iniciaron con la producción de literatura infantil y juvenil, y con el paso de los años han ampliado sus obras incluyendo rescrituras de la historia, relatos, prosa libre, poesía, ensayo y crónicas. Algunos ya han publicado extensamente, como en el caso de Daniel Mundurukú, quien tiene, según su blog, cincuenta títulos en su haber; utilizan activamente el internet para difundir su labor mediante blogs y páginas web, y participan en eventos regionales, nacionales e internacionales.

Aunque la mayoría de estos escritores son hombres, hay escritoras destacadas como la profesora, ensayista, poeta y activista de derechos humanos Eliane Potiguara y la profesora, poeta e investigadora de literatura indígena Graça Graúna. En términos generales se puede decir que en los textos de estos escritores y escritoras indígenas se da un diálogo con las tradiciones orales propias de sus grupos de origen y con el fenómeno de la multifacética indianidad que predomina hoy en día en Brasil; se expresan en estos, por lo tanto, las experiencias de desarraigo, racismo, reemergencia y resistencia, tan comunes a los indígenas brasileños contemporáneos[10].

[10] Según explica el líder e intelectual baniwa Gersem dos Santos Luciano, de Brasil, los pueblos denominados resurgidos o resistentes son pueblos que escondieron y negaron sus identidades étnicas por causa de siglos de persecución y opresión colonial. Hoy en día las reivindican y

Se elaboran en varios casos historias alternativas a la historia oficial de Brasil y se indaga sobre los roles de género y los conflictos entre los indígenas y la sociedad nacional.

Luchas indígenas y escritura

El surgimiento de esta ola de escritores y escritoras indígenas está en íntima relación con el desarrollo del movimiento indígena brasileño y los derechos que obtuvo con sus luchas, que se dieron desde la década de los años setenta en contra de las políticas desarrollistas de los militares brasileños en la Amazonia que buscaban modernizar la región e integrarla al resto de Brasil[11]. En esta modernización se presuponía que la selva era un lugar atrasado que debía ser sacado de la "barbarie" e integrado a la "civilización" y "el progreso"[12].

Los militares que dieron el golpe de estado en 1964 en Brasil concebían la integración amazónica como un proyecto de colonización, de explotación de recursos naturales y de industrialización. El proyecto de colonización funcionaba en buena medida como una sustitución de la reforma agraria y constituía, por lo tanto, una válvula de escape a las tensiones sociales producidas por la pobreza, la sequía y la falta de tierras en el *nordeste* brasileño (Ozorio de Almeida, 1992, pp. 1-4) (Ramos, 1998, p. 201). Para impulsar la colonización era necesario el desarrollo de un plan vial que debía comunicar la Amazonia con el resto del país, y fue así como se inició la construcción de la carretera Transamazónica en 1970[13].

Miles de trabajadores en malas condiciones de salud invadieron los territorios de grupos indígenas aislados o poco contactados, diezmándolos

proclaman luchando por el reconocimiento de su etnicidad y sus territorios dentro del estado brasileño; constituyen en la actualidad el sector más activo y combativo de la población indígena brasileña (2006, p. 33).

11 Los grupos amazónicos ya habían sufrido una fuerte agresión durante el llamado *boom* del caucho entre finales del siglo XIX y las décadas iniciales del siglo XX, cuando fueron forzados a trabajar como recolectores de las preciadas gomas y sufrieron además epidemias y masacres que diezmaron su población y afectaron su cultura, en particular en la Amazonia occidental, cerca de la frontera de Brasil con Perú, Bolivia y Colombia.

12 Estas ideas han sido una constante en la historia de Brasil como explica el historiador Francisco Bento da Silva de la *Universidade Federal do Acre*. A principios del siglo XX, en los inicios de la República en Brasil, la *intelligentsia* de la época, en el sur del país, consideraba que la Amazonia era una tierra ignota, inhóspita, distante e inadecuada para la presencia humana. Para el espíritu de la época, las personas que allí habitaban eran sujetos que estaban por fuera de una cierta visión de la "historia nacional" y de los ideales civilizadores de corte eurocéntrico que llegaban a los trópicos (2011, p. 174).

13 La carretera debería tener 5000 kilómetros de extensión y atravesaría Brasil de oriente a occidente hasta llegar a la frontera con Perú.

al contagiarles enfermedades como el sarampión y la malaria, frente a las cuales carecían de inmunidad biológica, arrastrándolos además a la mendicidad y la prostitución[14]. La FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*), el organismo estatal encargado de los grupos indígenas en Brasil, actuó, según Davis, como cómplice en el etnocidio y el genocidio que se desataron contra los indígenas amazónicos (1977, p. 76).

En los ochentas, los efectos destructivos de estos planes desarrollistas sobre el medio ambiente y las comunidades indígenas en la Amazonia ya se habían hecho más que evidentes y habían generado una ola de protestas dentro y fuera de Brasil. Estas protestas fueron impulsadas por antropólogos, sectores progresistas de la iglesia católica, y grupos y ONG ecologistas que abrieron espacios para las agendas de los pueblos indígenas amazónicos que ya venían organizándose desde los setentas para defender sus territorios y su supervivencia étnica[15]. Un punto culminante de la lucha indígena fue la expedición de una nueva constitución de Brasil en 1988. Durante el año que duró la Asamblea Constituyente, cientos de indígenas, con los kayapó a la cabeza, se hicieron presentes en Brasilia, asistieron a las sesiones del Congreso, organizaron mítines y encuentros, y llamaron hábilmente la atención de los medios al usar sus pinturas corporales, adornos de plumas y collares tradicionales en sus manifestaciones (Hemming, 1987, p. 349).

La UNI (*União das Nações Indígenas*), la organización nacional de los indígenas brasileños, logró ganancias significativas para la causa indígena apoyada por estos diversos grupos y sectores sociales (Ramos, 1998, p. 172). La nueva constitución reconoció el derecho de los indígenas a expresar su diferencia cultural, así como al usufructo de sus tierras y de los bienes y recursos de estas, aunque no se les concedió propiedad colectiva sobre las mismas. Adquirieron así mismo plena ciudadanía, sin perder la protección del estado (Hemming, 1987, p. 350). Obtuvieron, además, el derecho a usar sus propias lenguas y sus propias maneras de aprender en las escuelas localizadas en sus territorios, con lo cual se impulsó un movimiento renovador de la educación indígena en Brasil. El movimiento indígena promovió la alfabetización, ya que necesitaba gente joven y educada que pudiera luchar por sus derechos, manejando de manera competente los instrumentos culturales y políticos usados por la sociedad nacional, como el portugués y la escritura. Se gestó así una *intelligentsia* indígena y se abrieron espacios para que los indígenas empezaran a escribir, como efectivamente lo hicieron (Ramos, 1.998; Pereira Gomes, 2000).

[14] De los 171 grupos que Goodland e Irwin habían calculado que existían en Brasil para 1974, noventa y seis iban a ser afectados por el plan vial de los militares (citados en Hemming, 1987, p. 276).

[15] Ver Ramos (1998) y Hemming (1987) para la organización y lucha de los indígenas en Brasil.

Los escritores indígenas

Desde la década de 1990, varios escritores indígenas empezaron a producir libros infantiles y juveniles en portugués, a través de los cuales divulgaban sus tradiciones orales como elementos centrales de sus culturas. Estos libros se convirtieron en un insumo importante tanto para la educación de los niños indígenas como posteriormente para la de los restantes niños brasileños, ya que por una ley federal promulgada en Brasil en 2008, la enseñanza de la historia y la cultura indígenas —además de la africana y afrobrasilera— se hizo obligatoria en los colegios públicos y privados de educación básica de este país[16]. Por este tipo de obras, los escritores y las escritoras indígenas han recibido el apoyo de la *Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil* y se han reunido durante varios años en el salón anual que organiza la misma para discutir sus obras y las dificultades que han encontrado para publicarlas y difundirlas.

Existen también distintos salones regionales que difunden su labor, como la *Feria do Livro Indígena de Mato Grosso*, así como fundaciones internacionales como la Fundación Ford y la Agencia Noruega de Cooperación Internacional, que han financiado al Inbrapi (*Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual*), instituto que se ocupa de defender los derechos colectivos de los pueblos indígenas sobre el medio ambiente, así como sus derechos sobre la propiedad intelectual, la cual incluye el conocimiento tradicional y, por lo tanto, las tradiciones orales y las mitologías de los distintos pueblos (Nearin, 2009, p. 4).

Muchos de los escritores indígenas son mestizos y fueron criados y educados en áreas urbanas en donde eran discriminados por su ascendencia. Ellos ya han vivido la experiencia del desarraigo cultural y han hecho el "viaje de vuelta", reclamando con renovadas fuerzas su identidad étnica, experiencia que se registra en los textos de varios de ellos. Estos escritores consideran que hay múltiples formas de ser indígena en el Brasil contemporáneo —indígenas urbanos, remanentes, resurgidos o resistentes— mediante las cuales luchan por tener una ciudadanía brasileña diferenciada dentro de la cual se reconozca y se respete su identidad étnica.

Esta situación es, por lo demás, característica de los indígenas brasileños contemporáneos, a quienes el antropólogo João Pacheco de Oliveira define

[16] La Coordinación General de Apoyo a las Escuelas Indígen*as* (CGAEI) del MEC (Ministério de Educação) apoyó, de 1995 a 2002, 65 proyectos de escuelas indígenas, alcanzando cerca de 2.880 maestros indígenas. La CGAEI/MEC promovió, también, una importante política editorial (51 títulos entre 1995 y 2002), publicando materiales didácticos y libros que han servido, entre otros propósitos, para acciones de valorización de la identidad étnica. Autores de 25 pueblos vieron publicados sus títulos (De Sousa Lima, 2008, p. 92).

como "estando de vuelta" (*estão de volta*), en el sentido de que provienen de haciendas, áreas caucheras y periferias urbanas donde ya han tenido un contacto negativo con los patrones "blancos" e intentan ahora un viaje de retorno a sus raíces familiares y a sus comunidades de origen. Esta situación contradice por completo la idea, muy extendida en Brasil, de que los indígenas son personas que viven aisladas en la selva o en áreas de refugio y que serán integradas inexorablemente a la sociedad y a la cultura dominantes (2006, p. 48).

La escritura y el nuevo poder indígena

Inicialmente, los indígenas asumieron la escritura con miedo y vacilación, como explica el escritor Daniel Munduruku en una entrevista publicada en el periódico *Jornal da Ciencia* el 1 de agosto de 2003, cuando ganó el premio Érico Vannucci Mendes[17]. Él no sabía sí al escribir iba a contribuir al fortalecimiento de las culturas indígenas, basadas en la tradición oral o si, por el contrario, iba a debilitarlas. Después de escuchar al río, como su abuelo le había enseñado a hacer, Munduruku entendió que la literatura era un nuevo sendero y un nuevo brazo del conocimiento en movimiento. Este escritor indígena considera que no hay un movimiento indígena en Brasil sino que existe un conocimiento en movimiento, el pensamiento circular y holístico amerindio que deja su rastro de una manera muy sutil y que él opone al pensamiento occidental, que define como cuadrado y fragmentado.

En la actualidad los escritores indígenas afirman en sus discursos públicos y en los catálogos de sus obras que hacer literatura es una ganancia para los pueblos indígenas, ya que se han apropiado de armas de los colonizadores como la escritura y la lengua portuguesa y están produciendo una literatura de calidad, la cual consideran capaz de transformar la realidad. Estiman, así mismo, como afirman en la carta *Kari-Oka*, producida en el Primer Congreso de Escritores Indígenas en 2004, que la edición y la difusión de libros de autoría indígena puede ayudar a los pueblos indígenas a fortalecer la tradición oral que está en la base de sus sociedades y culturas, aunque no explican exactamente cómo (Nearin, 2009, pp. 2-3)[18].

La literatura es también un medio para que cuenten con sus propias voces las historias que alimentan sus vidas, así como sus propias versiones de

[17] El premio es concedido desde 1988 por el CNPq (*Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico*) a los trabajos dedicados a la preservación de la memoria nacional, en especial de las tradiciones populares y de las culturas de las minorías étnicas y sociales.

[18] Mediante la carta *Kari-Oka*, doce escritores indígenas se pronunciaron por primera vez en la historia de Brasil con respecto al uso y el abuso de la tradición oral indígena por parte de la sociedad brasileña.

la historia, enfatizando la esclavitud y la muerte que han sufrido los pueblos indígenas a lo largo de los siglos, ignoradas en la historia dominante de Brasil. Consideran, por ejemplo, que los llamados *bandeirantes*, tan celebrados por la historia oficial, no eran más que contingentes paramilitares que penetraron en el interior de Brasil para buscar oro y esclavizar indígenas[19]. Alfabetización y literatura se consideran, entonces, herramientas que ayudan a los pueblos indígenas a obtener poder político y cultural en el Brasil contemporáneo[20].

El asunto es, sin embargo, complejo y problemático, como expone acertadamente Lynn Mario Trindade al plantear que la escritura debe ser vista como un mapa de contacto y de conflicto intercultural que resulta insuficiente para las nociones indígenas sobre el conocimiento. Así, en su análisis de los planes educativos y los textos multimodales (con alto contenido visual) producidos en las escuelas indígenas, muestra cómo emergen allí concepciones conflictivas sobre la escritura entre los indígenas y los asesores que generalmente trabajan con ellos. Mientras que estos últimos consideran los dibujos y las pinturas que acompañan los textos como una suerte de pictografía o forma primitiva de proto-escritura, para los indígenas, por el contrario, escritura y dibujo son inseparables entre sí y de la expresión del conocimiento.

Así, en el kashinawa y el kali'na —dos lenguas amazónicas— se usa la misma palabra para referirse a "pintar" y "escribir". Es común, además, que en los pueblos amazónicos el conocimiento se obtenga a través de las visiones que se producen por el consumo ritual de alucinógenos, de manera que si —como sus tutores les han enseñado— la escritura constituye una tecnología para registrar el conocimiento, esta debe, según los indígenas, incluir necesariamente elementos visuales que desde el punto de vista de los tutores, por el contrario, deberían desaparecer en la medida en que los indígenas sean alfabetizados plenamente (2004, pp. 7-9).

Un segundo elemento conflictivo es que para los indígenas la visión y, por lo tanto, el conocimiento son contextualizados y situados, de manera que lo que el hablante y su interlocutor ven/conocen puede ser distinto, puesto que ambos ven desde distintas ubicaciones y poseen, en consecuencia, diferentes perspectivas. Esto es lo que Viveiros de Castro (2000) ha

[19] Según el historiador Francisco Bento da Silva, profesor de la *Universidade Federal do Acre,* el mito del *bandeirante*, colonizador de Brasil, está restringido sobre todo a los paulistas, del estado de São Paulo (comunicación personal).

[20] La escolarización entre los indígenas brasileños va en aumento, según datos del Censo Escolar de 2006 procesados por CGEEI/SECAD. En el año 2006 había unas 2.415 escuelas en tierras indígenas, con 172.256 estudiantes indígenas, contra los 117.171 existentes en 2002, lo que indica una expansión anual de la matrícula de alrededor de 10%. Se trata de más de 9.100 maestros, de los cuales alrededor de 88% es indígena (Sousa de Lima. 2008, p. 94).

denominado "perspectivismo" indígena, una visión filosófica que no privilegia un único punto de vista sino que considera que todos los puntos de vista, al igual que todos los elementos de la naturaleza, están interrelacionados y mutuamente implicados. En este perspectivismo se establece una diferencia entre la perspectiva individual y la social; esta última, lo que la comunidad ve/conoce, posee el mayor valor, y esta diferencia se marca lingüísticamente a través de sufijos. La escritura alfabética, en la medida en que separa el habla del hablante, descontextualiza la información y no permite establecer interrelación entre interlocutores en un contexto social dado y, por lo tanto, tampoco los valores de verdad implicados en aquella. De esta manera, este tipo de escritura resulta precaria e insuficiente para los miembros de culturas indígenas como los kashinawa, al no permitir establecer las diferentes perspectivas entre los individuos, y entre estos y la sociedad, ni establecer por lo tanto la diferencia entre "hecho" y "ficción" (2004, pp. 9-10). Ante estas carencias, los textos multimodales resultan de gran importancia, ya que a través de ellos se puede complementar la escritura con indicaciones visuales de perspectiva y de contexto.

Finalmente, la escritura en lenguas indígenas resulta problemática para Menezes de Souza puesto que implica fijarla en gramáticas escritas, estáticas y descontextualizadas, lo cual impediría a los indígenas, como miembros de una cultura "perspectivista" y no normativa, reconocerse en sus propias lenguas; de ahí la reticencia de los indígenas amazónicos a escribir en ellas y su preferencia por hacerlo en portugués (2004, p. 13)[21].

Estos conflictos ponen de presente que la escritura no es, como se la suele presentar, una tecnología inocua y transparente, y un instrumento esencial para la preservación y la difusión del conocimiento indígena, sino un instrumento de poder que transmite visiones del conocimiento eurocéntricas y ajenas al pensamiento indígena y que, irónicamente, los planes y las políticas que desean preservar la cultura indígena —con todo lo problemática que esta noción resulta— no parecen entender lo que se busca mantener.

Menezes de Souza recomienda que los asesores que enseñan a escribir a los indígenas hagan un esfuerzo por leer, entender y respetar los textos multimodales que ellos elaboran; si no lo hacen, todas estas políticas, por bien intencionadas que sean, reproducirán inevitablemente la dominación colonial.

Desde mi punto de vista, las reflexiones de este autor también deberían llegar a los escritores indígenas que pueden caer inocentemente en la trampa de la escritura inocua. Cabe aclarar, no obstante, que algunos de los textos

[21] El lector interesado en una exposición más amplia de este último punto puede remitirse al artículo de Menezes de Souza.

de escritores indígenas publicados por editoriales brasileñas conservan este formato multimodal que parece cumplir algunas de las funciones en términos del conocimiento indígena definidas por De Souza. Un trabajo más sistemático en este sentido con los escritores los ayudaría a seguir desarrollando tipos de textos que fortalezcan sus nociones de verdad y conocimiento en vez de socavarlas.

Un intelectual orgánico: el escritor Daniel Munduruku

Daniel Munduruku (1964-) proviene de una aldea indígena munduruku a la vera del Tapajós, río de muchas aguas y de muchas vidas, como escribe Ailton Krenak, uno de los principales líderes indígenas brasileños, en la introducción al libro de Daniel *Crônicas de São Paulo* (2009). Vivió en Belén de Pará y llegó finalmente a São Paulo, la inmensa aldea, en donde obtuvo una licenciatura en historia y psicología y un doctorado en educación en la afamada *Universidade de São Paulo* (USP)[22].

No obstante, en su libro *Meu Vó Apolinário*, el narrador —quien se supone que es el propio Daniel Munduruku— relata otra historia sobre su nacimiento que parece ajustarse a los patrones migratorios de los indígenas brasileños en la actualidad:

[22] Los munduruku, de la familia lingüística tupi-guaraní, son un pueblo de tradición guerrera que dominó la región del valle del río Tapajós (el mayor afluente del Amazonas por la margen derecha) desde el último tercio del siglo XVIII hasta bien entrado el XIX. Fueron contactados por primera vez por los portugueses en la segunda mitad del siglo XVIII. Los munduruku realizaban grandes excursiones por los ríos Madeira y bajo Tapajós con el fin de obtener cabezas trofeo de sus enemigos que eran momificadas y a las cuales se les atribuían poderes mágicos. Combatieron a grupos hostiles a los blancos en el bajo Madeira y el bajo Tapajós, como los temidos mura y arara, con el fin de obtener codiciadas mercancías como hachas, cuchillos, armas y telas de los brasileños (Murphy, Y. & R. Murphy, 2004, pp. 29-30).

Según Funasa (*Fundação Nacional* de Saúde) para el año 2010 la población munduruku ascendía a 11.630 personas dispersas por distintos estados (Pará, Amazonas, Mato Grosso) pero concentradas mayoritariamente en el río Cururu, un afluente del Tapajós (Instituto socioambiental). Tradicionalmente tenían acceso a dos ecosistemas diferentes: la selva amazónica y la sabana o *cerrado.* Están divididos en mitades exogámicas, su descendencia es patrilineal pero su residencia es matrilocal; es decir, los jóvenes casados deben vivir con sus suegros, lo cual implica que las hijas casadas permanecen con sus familias. Las aldeas tradicionales consistían de tres a cinco viviendas habitadas por mujeres, niñas y niños preadolescentes y la casa de los hombres; de este tipo de aldeas quedan muy pocas. La casa de los hombres ya no existe y prevalecen las viviendas habitadas por familias de tipo nuclear (Murphy, Y. & Robert Murphy, 2004, capítulo IV).

Hoy en día, los munduruku guerrean por la integridad de su territorio, amenazada por las actividades ilegales de la minería del oro, por los proyectos hidroeléctricos y de construcción de una gran hidrovía en el Tapajós (Instituto socioambiental).

> Yo no nací como nacen todos los indios. No nací en una aldea, rodeada de selva por todos lados; en un río donde las personas pescan peces casi que, con la mano, de tan limpia que está el agua. No nací dentro de una *Uk'a* (casa) munduruku. Yo nací en una ciudad. Creo que dentro de un hospital. Yo nací en una ciudad donde la mayoría de las personas se parecen al indio: en Belén de Pará. (2009, p. 9)(Mi traducción).

A la idílica descripción de una aldea paradisíaca sigue el relato de la migración del padre de su aldea de origen, ante la imposibilidad de sostener tantas bocas —mujer y nueve hijos—, rumbo a la ciudad, con la cual además soñaban (*Ibíd.*, p. 9). Esta historia familiar no es nada inusual; no todos los indios nacen en la selva, como suponen los imaginarios dominantes en Brasil, con los que se alinea en este caso el escritor indígena, ya que, según el último censo de población de Brasil, realizado en 2010, de un total de 817.963 indígenas, 315.180 viven en las ciudades. En un estudio sobre los indígenas residentes en la actualidad en la ciudad de São Paulo se plantea que los motivos fundamentales para sus migraciones son la pérdida continua de sus territorios tradicionales, el problema con los *posseiros* (invasores, ocupantes), la escasez de tierras productivas y la falta de trabajo. En la ciudad se ven sometidos a condiciones de vida sumamente precarias en las que abundan el desempleo, la falta de vivienda, los problemas de salud, la violencia y la discriminación (2005, pp. 10, 12).

Daniel Munduruku es un autor de reconocido prestigio nacional e internacional que cuenta con numerosas publicaciones (50 según su blog); ha recibido importantes premios en Brasil y en el exterior, tales como el premio *Jabuti,* el premio de la Academia Brasilera de Letras, el premio Érico Vanucci Mendes y el premio Tolerancia (otorgado por la UNESCO). Es comendador de la Orden del Mérito Cultural de la Presidencia de la República en Brasil desde 2008, director presidente del Instituto UKA - *Casa dos Saberes Ancestrais*, consejero ejecutivo del *Museu do Índio* en Río de Janeiro, y miembro de la Academia de Letras de Lorena[23].

Daniel Munduruku, al igual que otros escritores y escritoras, activistas, líderes y lideresas indígenas, es un intelectual orgánico en el sentido gramsciano y, aunque es poco probable que los indígenas busquen alcanzar el poder en el sentido y de la manera en que Gramsci y otros marxistas lo definieron para la clase obrera, es evidente, como plantea Bengoa, que constituyen la fuerza política emergente de mayor importancia en el escenario político contemporáneo en Latinoamérica (2007, p. 13) [24].

[23] Ver al respecto su blog, http://danielmunduruku.blogspot.com/p/sobre-daniel-munduruku.html.

[24] Me parece importante señalar que habría que analizar el caso de Bolivia, en donde los indígenas han alcanzado un relativo control del aparato estatal, o el de Ecuador, donde han depuesto a distintos presidentes, análisis que desborda por completo los objetivos de esta investigación

A través de sus luchas, los pueblos indígenas han obligado a varios estados-nación latinoamericanos a redefinirse como pluriétnicos y multiculturales, una realidad que habían negado por completo las repúblicas que surgieron después de la independencia de España (Bengoa, 2007, p. 42)[25]. Han empezado así mismo a quebrantar la hegemonía —en el sentido establecido por Gramsci del consenso político, social y cultural instrumentado por las clases dominantes (Forgacs, 2000, p. 307)— al dejar oír su voz en distintos escenarios locales, regionales, nacionales e internacionales en donde han cuestionado las versiones oficiales de la historia y la cultura latinoamericanas mediante la circulación social de las propias. En este sentido, el libro de Daniel Munduruku, *O Banquete dos Deuses* (1999), constituye un buen ejemplo de estas actuaciones, puesto que allí el autor impugna los discursos hegemónicos mediante nuevos análisis y enfoques sobre la cultura de Brasil en los que plantea cómo las culturas indígenas pueden enriquecer a la nación en su conjunto.

Conversación sobre el origen de la cultura brasileña

O Banquete dos Deuses. Conversa sobre a Origem da Cultura Brasileira (1999), (El banquete de los dioses, conversación sobre el origen de la cultura brasileña), es un libro compuesto por diez ensayos cortos en los que Daniel Munduruku interpela como indígena y como pedagogo a la nación brasileña para mostrar las contribuciones que los grupos indígenas han hecho a la cultura de este país en el pasado, y las que pueden hacer en el presente y el futuro[26]. A diferencia de otros textos de Munduruku, la primera edición de la editorial Angra de *O Banquete Dos Deuses* no es un texto multimodal y no va acompañado de ilustraciones, con excepción de la de carátula en la que, en una ilustración del estilo de las usadas para el público infantil, aparece un indio con un tocado de plumas y rodeado de follaje. Esta ilustración no deja de ser curiosa ya que reproduce algunos de los estereotipos asociados con los indígenas, su supuesto "infantilismo" y su estatus de seres disueltos de alguna manera en la naturaleza; esto en un libro claramente dirigido a adultos tanto

[25] En este sentido, las luchas indígenas representan una lucha verdaderamente anti-colonial y la culminación del proyecto inacabado de Independencia del siglo XIX, en el que no se reconocieron los derechos de las poblaciones amerindias ni se las incluyó como tales dentro de las nuevas naciones que surgieron en las primeras décadas de dicho siglo en Latinoamérica.

[26] Este aparte es una versión expandida de mi artículo "Interpelando a la nación brasilera: *O Banquete dos Deuses* del escritor indígena Daniel Munduruku" publicado en 2015, en el volumen 29, número 1 de la Revista Maguaré, del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

por su forma como por su contenido, lo cual no quiere decir que no lo puedan leer preadolescentes y adolescentes[27].

Esta posición de Munduruku constituye una diferencia en comparación con las de otros miembros de movimientos indígenas latinoamericanos, como el colombiano, por ejemplo, el cual, si bien ha impactado políticamente a otros sectores sociales en lucha, no ha analizado su propio rol en la formación de la cultura colombiana ni se dirige al conjunto de ella. Es probable, o en todo caso deseable que, si la formación de una *intelligentsia* indígena avanza en Colombia, se empiecen a dar en el país este tipo de reflexiones e interpelaciones.

Los lugares de producción

Daniel Munduruku nos habla desde dos lugares de producción diferentes: las aldeas indígenas, con sus tradiciones orales y sus saberes ancestrales y actuales, y las ciudades, con sus universidades, donde él ha vivido y estudiado[28]. Los lugares de producción han sido definidos por Michel de Certeau como las instituciones sociales y culturales desde las cuales se produce un texto histórico, concepto que en mi opinión se puede extrapolar a cualquier otro texto. El lugar proporciona las reglas, los símbolos y las referencias que autorizan o legitiman el discurso que se crea (1993, p. 34). Munduruku utiliza hábilmente su educación en la universidad, y el bagaje intelectual adquirido en ella, para legitimar los conocimientos y las tradiciones indígenas y plantearlos como modelos educativos útiles para el conjunto de la sociedad brasileña actual. Subvierte así por completo el paradigma colonial, que ha tenido vigencia hasta nuestros días, en el que los indios debían ser "civilizados" por los brasileños y se señala, por el contrario, el poder cultural de los pueblos indígenas y todo lo que tienen para enseñar al resto de la población.

Así, en la introducción al libro, Munduruku valida su experiencia personal, la de su grupo, los munduruku, y la de los indígenas en general como elementos útiles para ayudar a resolver las crisis que viven los jóvenes brasileños actuales y sus educadores, ya que la educación y la formación de valores de los primeros se ha traspasado por completo de la familia a las instituciones

[27] Esta carátula no aparece ya en la segunda edición del libro, de 2009, a cargo de Global Editora, en la que se ven unas manos abiertas y extendidas con semillas en ellas.

[28] Gersem dos Santos Luciano, importante líder e intelectual baniwa, del río Isana, en el noroeste amazónico, y primer indígena en Brasil con una maestría en antropología social, plantea que los indígenas de las aldeas al vivir de los recursos naturales valoran más los conocimientos tradicionales ligados a la producción, el consumo y la distribución de bienes, mientras que los indígenas urbanos le apuestan más a la calificación profesional y a la capacidad de inserción en los mercados de trabajo locales y globales. Sin embargo, no es posible trazar una separación tajante entre estos dos tipos de indígenas ya que los moradores de la ciudad, que han cursado estudios, pueden reconectarse a sus comunidades de origen y retornar a ellas para trabajar en su favor (2006, pp. 24-25).

educativas. El escritor nos cuenta cómo pudo superar durante la adolescencia sus crisis de identidad con respecto a su ser indígena gracias a la ayuda de su abuelo Apolinário, quien residía en una aldea munduruku en el Tapajós, y quien lo sostuvo con su sabiduría para que enfrentara la discriminación que Daniel sufría en el entorno urbano de Belén de Pará, donde vivía con su familia.

Según Munduruku, los indígenas no se agotan en crisis existenciales gracias a su manejo del tiempo y su soporte cultural. En efecto, ellos viven el presente sin olvidar el pasado y sin desear el futuro, y su presente está estructurado y cimentado por todo el tejido de la vida y el orden ancestral. Esta es una concepción del tiempo distinta de la que se maneja en la historia moderna occidental, en la cual se separan pasado y presente, como explica Michel de Certeau (Ward, 2000, pp. 24-26), y semejante a la de otras culturas como la hindú, en la que "las formas nuevas no desplazan a las antiguas" y en donde se da "un proceso de coexistencia y reabsorción" como elemento cardinal de la historia (Dumont, 1964, citado en Ward, 2000, p. 26; mi traducción). Es en estos elementos en los que reside para el escritor indígena la fuerza de la tradición, la familia y la educación indígenas, y él considera que si se trabaja en pro de que los jóvenes de Brasil se conecten con sus ancestros —abuelos, bisabuelos— se puede contribuir a desarrollar en ellos un sentido de familia y de pertenencia a un grupo, un pueblo y una nación, proporcionándoles más fuerza y estabilidad (Munduruku, 1999, pp. 15-16)[29].

¿Cuanto cuesta ser un indio en Brasil?

En el ensayo "¿Quanto Custa ser Índio no Brasil?" (¿Cuánto cuesta ser indio en Brasil?), el escritor cuestiona la escuela como aparato ideológico del estado, en el sentido althusseriano, una escuela que él conoce por dentro, en la cual se ha llenado a los niños brasileños de estereotipos acerca de los indígenas, en particular durante los años de la dictadura militar (1964-1985), cuando fueron presentados como salvajes y pueblos sin historia, sin un papel relevante en la sociedad contemporánea, y como obstáculos para el progreso, con el fin de validar la invasión de sus tierras y su destrucción física y cultural en aras de la "modernización" y el "desarrollo" de Brasil. Haciendo gala de un humor fino y una ironía sutil, Munduruku concluye este ensayo con una corta crónica de la conversación de dos señoras en un metro de São Paulo, tratando de decidir si él, quien iba como pasajero, era o no indio; una conversación en la que afloran los estereotipos más comunes sobre los indios, que adquieren otra dimensión al ser relatados, precisamente, por uno de ellos que transita por la gran urbe.

[29] La traducción de las citas de los textos de Daniel Munduruku a lo largo de este ensayo es mía.

En *O banquete dos Deuses*, *ou como ser alimento da divindade* (El banquete de los Dioses o cómo ser alimento de la Divinidad), el escritor apela de nuevo a elementos de las culturas indígenas que pueden servir de modelos pedagógicos para los niños brasileros de las ciudades, en este caso la relación de los indios con la naturaleza. Nos explica así, con mucha sensibilidad y de manera poética, el porqué de la veneración que sienten los indígenas en general por la naturaleza y de su convivencia respetuosa con ella. En su explicación hay, sin embargo, resonancias de la visión del "indio ecológico" que agitaron los ambientalistas que apoyaron las luchas de los indígenas amazónicos en los ochentas y noventas del siglo XX, que no deja de ser una visión idealizada de los indígenas y un lugar común en los discursos contemporáneos sobre ellos[30]. Sin negar los planteamientos de Munduruku sobre la relación de los indios con la naturaleza, esta hay que estudiarla de manera específica para ver cómo se articula socialmente en los distintos grupos y hay que considerar también los múltiples casos en que por razones sociales, económicas y políticas de diversa índole, los indígenas han provocado un impacto negativo sobre el medio ambiente[31].

Esta tierra tenía dueño

En *Esta Terra Tinha Dono* (Esta tierra tenía dueño), como su título indica, Munduruku incursiona en la historia indígena de las Américas, y de Brasil en particular, para oponerse a las representaciones coloniales de las poblaciones amerindias mediante las cuales se construyó el conjunto de las Américas, según explica Margarita Serje (2005), como una frontera, "unas vastas soledades", y se redujo a sus pobladores a meras representaciones. Reclama así la existencia de un poblamiento de las Américas que antecedió en miles de años a la llegada de los colonizadores europeos, y apela para ello al conocimiento occidental y al relato que escuchó de labios de una

[30] Véase al respecto un interesante artículo en http://www.revistasculturales.com/articulos/97/revista-de-occidente/520/5/el-indio-ecologico-diarios-a-traves-del-espejo.html

[31] Ver los casos que mencionan Beth A. Conklin y Laura R.Graham en su artículo "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics" sobre las concesiones dadas por los líderes kayapó a las compañías madereras para la extracción de caoba y otras maderas tropicales en sus territorios (1995, p. 703). Sin ir más lejos, en junio de 2011, en una visita que hice al Parque Nacional de Puracé en el departamento del Cauca, en Colombia, me enteré de que el cabildo de la comunidad indígena, que habita en áreas colindantes con el parque, había alquilado a un agricultor y empresario boyacense tierras en el páramo con el fin de que sembrara papa, cuando los cultivos de cualquier tipo en este ecosistema están prohibidos, y quien, además, usaba pesticidas tóxicos en los sembrados. A cambio, el cabildo había podido comprar un vehículo nuevo y se rumoraba que este señor lavaba dólares con el negocio.

anciana munduruku cuando era un niño[32]. Cita algunas de las teorías sobre el poblamiento de América (Bering, polinesios) y compara a los grupos indígenas de Brasil con los pueblos mayas, incas y aztecas para plantear que eran sociedades igualitarias que carecían de una estratificación social e incluso, en muchos casos, de jefaturas[33].

El relato de la anciana munduruku, que ella decía haber escuchado de un viejo árbol, y cuyo narrador es efectivamente un árbol *jatobá* [34], que Munduruku escuchó en su infancia, es un relato híbrido en el que se muestran claramente las huellas de la escolaridad, ya que se reelabora y se vierte al mundo indígena la historia del paso de la población de origen asiático hacia las Américas por el estrecho de Bering, con lo que se enfatiza nuevamente la existencia de población en este continente desde antes de la invasión europea. En el relato se describe un mundo poblado por múltiples pueblos que vivían en armonía con la naturaleza, sin el deseo de acumular bienes y sin la necesidad de nuevas tecnologías, pueblos que poseían reglas sociales bien definidas y que estaban satisfechos con las opciones de vida que habían escogido, aunque también se ponen de presente las guerras y las enemistades que se daban entre ellos. La narración concluye con una frase nostálgica que constituye una alusión a la invasión europea y parece añorar una edad de oro: *"Mais, um día, tanta felicidade foi abalada", finalizou o velho jatobá* (Mas, un día, tanta felicidad fue quebrantada, concluyó el viejo jatobá). Si pensamos en la hecatombe que sobrevino con la conquista y la colonización europeas, la idea de una edad de oro deja de parecer absurda.

En este ensayo, Munduruku rescata así mismo el legado tanto material como espiritual que dejaron los pueblos de las familias lingüísticas jê y tupi en Brasil, que encontramos hoy en día en elementos como la música de los primeros, y la hamaca, la cerámica, la fariña y la yerba mate de los segundos. Pero lo más importante, quizás, plantea el escritor, es su legado espiritual, consistente en su coraje de pueblos guerreros y su espíritu de resistencia que les permitieron oponerse por quinientos años a los invasores y a un sistema que crea diferencias entre las personas y sustrae el alimento a unos para que otros coman en exceso (Munduruku, 1999, p. 55). El escritor nos conmueve cuando

[32] Parece increíble que los indígenas tengan todavía que reivindicar esa historia más que probada por la ciencia occidental, pero la ignorancia del común de la población al respecto sigue siendo abrumadora, lo cual se puede explicar por la fuerza que tienen todavía las representaciones coloniales en las culturas latinoamericanas contemporáneas.

[33] A este respecto es fundamental el conocido texto de Pierre Clastres *La Société contre l'État* (1974).

[34] Jatobá (*Hymenaea courbaril*) es conocido en español como algarrobo criollo, originario de la Amazonia y la mata atlántica brasileña, alcanza hasta 40 m de altura. Es un árbol de múltiples usos, entre ellos medicinales.

cuenta que encontró ese mismo espíritu de resistencia guerrera en los chicos de la calle con los que trabajó en el norte de Brasil: los percibió como indios, en el sentido de la resistencia interior, de la formación del guerrero, en el haber sido cultivados en el sufrimiento, lo cual le permitió identificarse y trabajar muy bien con ellos (*Ibíd.*, p. 56).

El ensayo concluye diciendo que esta tierra (Brasil) no pertenecía a ninguno y servía a todos. Era una tierra sagrada porque guardaba dentro de sí a los espíritus ancestrales, era reverenciada por los pueblos indígenas que extraían de ella lo necesario para el sustento material y espiritual que los mantenía y los mantiene vivos: "Mi pueblo todavía sueña, alimentado por los espíritus ancestrales, alimentado por una historia milenaria que nos aproxima al momento creador de Dios. Eso nos da la certeza de quiénes somos y de qué necesitamos. ¿Y Brasil, qué necesita?" (*Ibíd.*, p. 58). Se presenta así a los pueblos indígenas como pueblos seguros de sí mismos, de su cultura y de su historia, los cuales pueden trazar caminos ciertos porque saben lo que necesitan. La pregunta sobre Brasil indica, por el contrario, incertidumbre y falta de claridad, señala una ausencia de derroteros claros y de arraigo en la tierra para cuidarla y protegerla, y es una alusión también a la creciente destrucción ambiental que se ha dado en este país, en particular en la selva amazónica.

La educación de los niños y niñas indígenas

En *A Educação da Criança Indígena* (La educación del niño indígena), el escritor señala algunos de los elementos fundamentales que estructuran la socialización de los niños y las niñas indígenas. El cuidado de los pequeños se inicia desde el embarazo y el parto, que están sujetos a normas y rituales estrictos, lo cual nos indica la importancia de la reproducción de la vida en estas sociedades. Una vez nacidos, los niños y las niñas tienen un contacto corporal permanente con la madre, quien los amamanta y carga consigo a todas partes hasta que aprenden a caminar, lo cual les da una gran seguridad y tranquilidad. Son criados en gran libertad y sin imposiciones, lo que lleva a que se comporten muy bien. El juego y la socialización con otros niños son elementos básicos del aprendizaje, así como el cuidado, la atención y el cariño que les dispensan todos los adultos de sus comunidades, no solo sus padres: "Na sociedade indígena, a criança é «propriedade» de todos, de modo que muita gente ajuda a tomar conta dela" (En la sociedad indígena los niños son "propiedad" de todos, de modo que mucha gente ayuda a cuidarlos) (*Ibíd.*, p. 75).

En la medida de sus capacidades, los pequeños se van incorporando a ciertas actividades y labores y aprenden mediante la práctica. En las excursiones prolongadas de caza y pesca recorren con sus padres el territorio, familiarizándose con el medio ambiente, sus plantas y animales. En el ensayo se analiza

también la importancia de los ritos de pasaje, mediante los cuales se ayuda a los adolescentes en el paso de la infancia a la madurez haciéndoles renacer a una nueva vida en la que se incorporan a la comunidad con las responsabilidades del adulto. Munduruku resume la educación de los niños y las niñas diciendo que antes que ellos y ellas tengan la obligación de producir se les enseñan los caminos del espíritu, de la libertad, de la vida comunitaria y de la responsabilidad social.

La crianza de los niños es uno de los elementos de la vida indígena que más nos puede enseñar, pero desafortunadamente es un tema poco investigado. Ya que yo realicé trabajos de campo entre los sikuani de los llanos orientales de Colombia y los tucano oriental del departamento del Vaupés, acompañada de mis hijos pequeños, le presté gran atención a este aspecto y pienso que todas las mujeres podemos aprender de las madres indígenas y de la inteligencia, el amor y la sanidad con los que crían a los niños, dándoles todo el espacio para que se desarrollen libres, autónomos y capaces. Evidentemente, es necesario ver cómo funcionan en la crianza de los niños y las niñas los roles de género en el marco de las relaciones de poder en esas sociedades, tema que Munduruku no toca en su ensayo pero del que sí se ocupan Yolanda y Robert Murphy en su libro *Women of the forest* (1974), una de las primeras etnografías en el mundo que se centró en las mujeres indígenas, precisamente en las mujeres munduruku, y en su relación con otras mujeres y con los hombres.

La construcción del género entre los munduruku

Los Murphy describen un sistema de género que sufrió importantes transformaciones a partir de la segunda mitad del siglo XX, y destacan cómo en un pasado reciente la posición de las mujeres era, y es todavía, considerada como inferior a la del hombre dentro de los cánones formales de la cultura munduruku, lo cual se reitera mediante un elaborado simbolismo y valores firmemente arraigados. Las mujeres no comparten, sin embargo, esta idea, y la relación entre los sexos no es de simple dominación y sometimiento sino de discordancia y oposición (2004, p. 113).

De acuerdo con los mitos de origen, fueron las mujeres las que descubrieron primero las flautas sagradas y adquirieron el control sobre ellas, y por lo tanto sobre los hombres, quienes llevaban a cabo todas las labores que hoy en día están en manos de las mujeres con excepción de la caza. Finalmente, los hombres se rebelaron contra las mujeres y les arrebataron las flautas (Murphy, Y. & Murphy, R., 2004, p. 114-115)[35]. La lección es clara: las mujeres tuvieron

[35] El mito sobre el origen de las flautas sagradas entre los munduruku guarda similitudes con el complejo ritual y mítico del Yuruparý en el noroeste amazónico, recogido por Stradelli en el siglo XIX y que ha sido estudiado modernamente por Hugh Jones, Orjuela, Cayón, Bourge y Correa.

poder y podrían volverlo a tener si la vigilancia de los hombres se relaja. Desde esta perspectiva, las mujeres no son consideradas como inherentemente inferiores al hombre en términos de sus diferencias biológicas y anatómicas, como ha sido el caso en Occidente; la cultura munduruku está totalmente libre de las nociones de herencias inmutables, y la gente e incluso los animales son lo que son por eventos que sucedieron en el pasado. En el pasado remoto las mujeres detentaban el poder y controlaban las flautas sagradas; por lo tanto, las mujeres como gente no son inferiores: es su estatus el que es inferior y esto es así porque los hombres lograron vencerlas (*Ibíd.*, pp. 116-117).

Si bien las mujeres son conscientes de esta dominación, no se consideran de ninguna manera inferiores a los hombres, y en la vida diaria tienen posiciones de poder gracias a sus estrechas relaciones con las mujeres de sus familias y de la aldea en general, con las que constituyen equipos de trabajo para la producción diaria de fariña (harina de yuca brava) y cazabe (especie de arepa de almidón de yuca y fariña), que constituyen la base de la alimentación de los munduruku y de los pueblos amazónicos en general. Ya que la regla de residencia de los munduruku es matrilocal, aunque el sistema de descendencia es patrilineal, las hijas casadas se quedan viviendo en la misma casa de sus padres y conforman junto con sus madres y hermanas estos equipos de trabajo y de ayuda mutua que funcionan tanto para la producción de alimentos como para el cuidado de los niños, y como defensa y auxilio mutuo en caso de peligro cuando se alejan de la aldea. Las mujeres son, así, las dueñas de las casas en las que viven, dentro de las cuales son las mujeres mayores las que detentan la autoridad y guían y aconsejan a quienes allí habitan. El poder cotidiano que detentan las mujeres munduruku contrasta con el lugar de inferioridad que se les asigna en la vida ritual y en el pensamiento masculino.

Impulsados por el deseo de obtener mercancías occidentales, a mediados del siglo XX muchos munduruku se movieron con sus familias nucleares a vivir cerca de los caucheros y a trabajar para estos, rompiendo así con la vida tradicional en las aldeas y en las casas habitadas por las familias extensas. Las mujeres que habían promovido con denuedo estos cambios se vieron en una situación en la que el colectivo de mujeres para el trabajo productivo y el cuidado de los hijos había dejado de existir, y en la que los hombres adquirieron una capacidad de injerencia en la vida diaria cotidiana que antes no tenían.

Genocidio de indígenas en Brasil

En el ensayo *O país sobre um cemetério* (El país sobre un cementerio), Daniel Munduruku cuestiona con fuerza el discurso oficial repetido hasta la saciedad por el gobierno y los medios en el cual se presenta a Brasil como un país rico, con una democracia social, racial y religiosa, y con gobiernos que

procuran erradicar la pobreza y fortalecer la democracia. Se crea así la imagen de que todo está bien, es uniforme, lineal y con posibilidades de solución (1999, p. 80). La confrontación se basa en un recorrido histórico alrededor de la práctica del genocidio, establecido en Brasil desde el siglo XVI, y en el tratamiento que los pueblos indígenas han recibido dentro de la nación brasileña.

Uno los momentos que el escritor enfatiza es la creación de la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) por el régimen militar brasileño como un instrumento para el exterminio de los pueblos indígenas que se dio a través de los planes de colonización en la Amazonia[36]. La región se presentó a los terratenientes como un lugar vacío y estos, que adquirieron en la selva pedazos de tierra del tamaño de una nación europea promedio, acudieron en ocasiones a eliminar a los indígenas que allí habitaban con bandas privadas de hombres armados (acciones denominadas de "limpieza" o "correrías"). La vuelta a la democracia no mejoró la situación de los indígenas, y los poderosos han obstaculizado la demarcación de sus tierras que ya se debía haber llevado a cabo según lo dispuesto en la constitución de 1988.

El ensayo constituye un llamado a entender la riqueza que representan los pueblos indígenas, acosados y exterminados a lo largo de la historia de Brasil hasta el presente, para la humanidad, Brasil y el planeta. Munduruku insiste en acabar con la distancia que separa al pueblo brasileño de los indígenas ya que, según él, "O índio é brasileiro e o brasileiro é também índio" (1999, p. 87). Se debe crear entre ellos una hermandad que acabe con la indiferencia de las autoridades y con la ignorancia que predomina en la sociedad con respecto a los indígenas, quienes constituyen una contraparte importante del tipo de poder que reina en Brasil, en el que una sola persona toma las decisiones por todas[37].

Munduruku cierra así intelectualmente la brecha que el colonialismo abrió hace quinientos años, cuando se fueron separando los pueblos con una identidad étnica tribal de los que se iban mestizando con europeos y afrobrasileños, y cuyos nexos e historia fueron borrados por los discursos dominantes. La brecha ha sido tal que ha dado pie a eventos espantosos como el asesinato, en 1997, del líder pataxó Galdino, quien fue quemado

[36] La FUNAI se derivó del SPI —*Serviço de Proteção aos Indios*—, creado en 1918 por Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), el famoso defensor de los indígenas en Brasil. El SPI a su vez fue antecedido por el (SPILTN) (*O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*), creado en 1910 por el Ministerio de Agricultura y Comercio, que actuaba en la Amazonia y otros "sertones" o tierras bravas de Brasil (Francisco Bento da Silva, comunicación personal).

[37] Munduruku se debe referir a la figura del presidente a la que le atribuye un poder omnímodo que ningún presidente tiene realmente ni en Brasil ni casi en ningún país en la actualidad.

vivo por cinco muchachos de clase media alta en Brasilia (Munduruku, 1999, p. 88; Ramos, 1998, pp. 16-17)[38].

El libro termina con una plegaria que invoca la hermandad entre los hombres ya que fueron creados por Dios, Tupa, el Gran Creador, el Gran padre (o el nombre que se le dé en las distintas tradiciones espirituales) como parientes de la madre tierra hasta que llegaron los hermanos del otro lado del océano quienes sembraron la muerte y la desolación entre muchos pueblos indígenas. A pesar de esta dolorosa historia, en la plegaria se expresa la esperanza de que el pueblo formado por el desencuentro de estos dos mundos tan diferentes, lo que hoy se llama Brasil, esté constituido por el espíritu de los antepasados indígenas, encarne a los ancestros que retornaron y se alié con los pueblos indígenas para combatir la injusticia y a los hijos de la muerte. Se busca así una reconciliación entre las culturas y los pueblos que han antagonizado a lo largo de la historia de Brasil para superar el horror de los quinientos años de conquista, colonización y depredación de la naturaleza, y se invoca al Gran Creador para que los ayude a mantener la esperanza en esta posibilidad.

Historias que yo oí y gusto de contar

Si en *O banquete dos Deuses* (1999) Daniel Munduruku desarrolla un diálogo entre las culturas indígenas y el resto de Brasil, en *Historias que eu ouvi e gosto de contar* (2004) es él mismo quien dialoga con las tradiciones orales de distintos pueblos indígenas que aparecen en los cuatro relatos que conforman el libro. Publicado por Callis Editora, el libro lleva el sello *Palavra de Índio*, el cual, cómo se explica en la contraportada, se ocupa de difundir obras ligadas a la temática indígena tanto brasileña como mundial con el fin de informar y formar a los lectores, estimulando el desarrollo de una conciencia crítica que luche contra los prejuicios existentes sobre los pueblos indígenas y la exclusión que sufren. Cada historia va acompañada de ilustraciones, algunas de las cuales están directamente relacionadas con la temática narrada, mientras en otras la conexión con el texto escrito resulta más vaga.

Con el título del libro el escritor establece claramente desde el principio su filiación con la tradición oral, con historias que se transmiten y retransmiten en una cadena de la cual él forma parte, y en la cual las actividades principales son oír y contar, solo que él ha elegido contarlas a través de las páginas de un libro. Las historias son, así, sustraídas del contexto particular en el que se

[38] Eventos similares se pueden rastrear por toda América Latina. Al respecto, véase el libro ya clásico de Robert Jaulin, *L'Ethnocide à travers les Amériques* (1972), Paris, Éditions Fayard, publicado en español en 1976 por Siglo XXI como *El etnocidio a través de las Américas.*

cuentan y del auditorio especifico que las escucha para circular por el mundo y llegar a manos de quién sabe qué lector, quien las leerá en un espacio muy diferente de aquel en donde fueron producidas. El texto ya no puede reproducir el *performance*, o representación de la historia, los gestos faciales y corporales del narrador, ni los cambios de entonación de su voz, su ritmo y las risas y los comentarios del auditorio que acompañan los relatos orales; lo máximo que puede hacer un lector con algún conocimiento de las culturas indígenas es imaginar la situación.

Historias vivas

En una breve introducción titulada *Umas palavrinhas soltas* (Unas palabritas sueltas), Daniel Munduruku critica la asimilación de las tradiciones orales a la categoría de folclor, bajo la cual, considera él, se las congela en el tiempo haciendo ver a los pueblos que mantienen esas tradiciones como pueblos del pasado que poseen una mentalidad infantil, puesto que creen en lo que se considera supersticiones. El escritor nos plantea, por el contrario, que las historias de la tradición oral son vivas y reales, y sucedieron con personas específicas en momentos especiales de sus vidas ayudándolas a entender sus propias creencias. Su libro se impone la tarea de rescatar una memoria que está viva en los hombres y las mujeres amazónicos, la cual provee sus vidas de sentido. Está animado por el deseo de recordar al pueblo brasileño cuáles son sus raíces ancestrales y mostrar que la verdad reside principalmente en aquello que los ojos no ven, como los seres invisibles y encantados que habitan los sueños.

Aldeas indígenas y ciudades multiculturales

Al igual que en *O Banquete dos deuses*, Munduruku escribe sus textos desde dos lugares de producción, las aldeas indígenas y la inmensa ciudad de São Paulo, aunque el énfasis sobre la ciudad es distinto en *Historias que eu ouvi…* En las aldeas, los adultos, los abuelos y los viejos comparten con los niños las tradiciones orales de sus grupos, las cuales se producen de acuerdo con reglas, símbolos y referencias del saber tradicional. Muchos de los escritores indígenas han migrado a São Paulo y viven allí en medio de personas que no creen en sus historias y en un ámbito en el que sus culturas de origen son ignoradas y vueltas invisibles. En este sentido, la ciudad es un no-lugar de producción ya que no hay allí instituciones en las cuales se produzca la tradición oral. Este no-lugar está mediado por el recuerdo y la nostalgia que sienten los indígenas que lo habitan por su propio mundo, sentimientos que los llevan a evocar lo que escucharon en sus aldeas de origen o a narrar junto con amigos de otros grupos las historias de sus respectivos pueblos; se da, de este modo, una expansión de los horizontes de aldeas y grupos particulares.

Así, la ciudad, en donde no se validan las tradiciones orales indígenas, funge a la vez, paradójicamente, como un lugar de encuentros multiculturales en donde indígenas que habían estado separados lingüística, cultural y geográficamente entran en contacto e intercambian tradiciones y conocimientos. La ciudad constituye entonces una "zona de contacto" en dos sentidos opuestos: por un lado, los indígenas procedentes de distintas regiones de Brasil entran en ella en contacto directo con la cultura dominante y con las relaciones jerárquicas y asimétricas de poder que la caracterizan, viéndose expuestos al racismo y la discriminación, a la vez que entablan relaciones horizontales de amistad, solidaridad, reciprocidad e intercambio con otros indígenas que probablemente no habrían conocido nunca en sus aldeas de origen.

En *Historias que eu ouvi e gosto de contar*, el narrador, quien parece ser el mismo autor, se mueve entre estos dos lugares de producción favoreciendo un activo intercambio entre ambos, lo cual permite que las historias conserven fuerza, vida y vigencia, contribuyendo a que los indígenas contemporáneos confieran sentido a sus vidas en la ciudad. En este hábitat urbano, Daniel se convierte en un oyente y un narrador multicultural que reúne en su libro los relatos que le fueron narrados por amigos de diferentes grupos étnicos, provenientes de las más apartadas regiones de Brasil, contribuyendo así a la construcción de una identidad pan-indígena que se está volviendo característica de los indígenas actuales de las Américas, como señala José Bengoa (2007, p. 35).

La relación entre estos dos lugares de producción se ve con claridad en la primera historia, que se refiere a una perversa criatura llamada Matinta Perea. El relato se inicia con la niñez de Daniel en su aldea munduruku, en donde escuchó de labios de su abuela la historia de la Matinta, y prosigue después en su vida de adulto, cuando vive ya en la ciudad y en una visita a su aldea su hermana le cuenta que ha tenido un encuentro con la terrible criatura. Contagiado del escepticismo de los habitantes de la gran ciudad, Daniel no cree inicialmente en la historia, mas su hermana la cuenta con tal fervor y habilidad, a través de una narración dotada de un creciente suspenso, que va despertando poco a poco la curiosidad del joven. El desenlace de la historia no se compadece con el terror que la chica ha vivido, pues resulta que la Matinta lo único que deseaba era un poco de tabaco, y al conseguirlo se aleja con tranquilidad.

En este relato, sin embargo, la Matinta no es más que un pretexto; lo realmente importante es que la chica busca vencer con la narración la incredulidad de su hermano citadino, convenciéndolo de la necesidad de volver a creer en los espíritus de la selva, pues de lo contrario su pueblo desaparecería. Así, una leyenda tradicional adquiere nuevas funciones y significados en un contexto urbano, actuando como un dispositivo de salvaguarda de la cultura

indígena y de neutralización de los efectos corrosivos de la ciudad sobre sus valores y creencias.

El segundo relato, *O boto Tucuxi*, trata de la popular leyenda del *boto*, o delfín amazónico, que se transforma en hombre para seducir a las mujeres jóvenes. El narrador escuchó esta historia de labios de un amigo makuxi, Ely, con quien asistió a la universidad[39]. En la época en que estudiaba se contaban estas historias para calmar la nostalgia que sentían por su gente y su cultura. Ely, quien cuenta la historia, fue un testigo presencial de la misma. Él habitaba en una ciudad en donde estudiaba en un colegio y, al igual que el narrador de la primera historia, había dejado ya de creer en estos sucesos mágicos. Sin embargo, al ser invitado a una fiesta en una ciudad más pequeña, vio como el *boto*, transformado en un guapo galán, aparecía para cortejar a la chica de quien él se había prendado desde que llegó a la fiesta. Al finalizar la noche, Ely vio cómo el hombre corría hacia el río transformándose nuevamente en delfín. La moraleja de esta historia es similar a la de la primera: hay que creer en los espíritus de la selva, puesto que Ely comprobó que la leyenda del *boto* era un relato sobre un hecho real y observó, además, maravillado, que los hombres amazónicos convivían de forma natural con estas realidades.

La tercera historia, *O vira-porco*, narrada por Ozias, un saterê-mawé quien también vivía en São Paulo, es una historia de claro tinte anti-colonial, ya que constituye una denuncia de la colonización portuguesa y de su violencia contra las mujeres indígenas[40]. Ozias había escuchado en varias ocasiones la historia del *vira porco* pero no le prestó nunca mayor atención porque cada quien la contaba de manera distinta, idea con la cual se pone en duda la oralidad

[39] Los macuxi son un subgrupo de los pemon de la familia lingüística caribe que habita una región de frontera entre Brasil y Guyana (cabeceras de los ríos Branco y Rupununi). Su número en Brasil asciende a aproximadamente a 19.000 personas y en Guyana a más o menos la mitad de ese número. Loa macuxi han enfrentado, por lo menos desde el siglo XVIII, la continua ocupación de su territorio por extraños (http://pib.socioambiental.org).

[40] Los sateré-mawé son un grupo de selva que vive en el medio Amazonas, cuya lengua pertenece a la familia lingüística tupí. En 1.999, el total de la población era de 6.950 personas; 500 de ellas vivían en Manaos, ciudad hacia la cual se ha intensificado la emigración de los sateré-mawé desde la década de los setenta, y subsisten allí de la venta de artesanía para los turistas. Tradicionalmente han subsistido de la agricultura, la caza y la recolección; tienen plantíos de guaraná y de yuca. Antes de la llegada de los europeos, habitaban en los vastos territorios comprendidos entre los ríos Madeira y Tapajós, que fueron sensiblemente reducidos a partir de su contacto con los blancos. Su primer contacto se dio en 1699, con la llegada de los jesuitas. En 1692 el gobierno portugués emprendió una guerra "justa" contra ellos, por haber dado muerte a algunos blancos, guerra que ellos evitaron huyendo y diseminándose. Participaron en 1835, junto con los mura y los munduruku, en la revuelta nativista de los cabanos. A partir de su rendición, en 1839, fueron atrozmente perseguidos, a la vez que fueron azotados por epidemias. Toda esta situación acarreó una pérdida sensible de territorio para los sateré-mawé que continuó hasta 1.978, cuando se inició la demarcación de sus territorios.

misma, pues la variedad de versiones es una de sus características esenciales. A grandes rasgos, el *vira porco* es la historia de un colonizador portugués que violó a una india joven y bonita que no accedía a sus galanteos. En castigo, los indios le dieron una hierba que lo transformaba en animal cada vez que intentaba acercarse a una mujer, y ese animal era un puerco. Atormentado por la envidia, este encantado persigue en las noches oscuras a los hombres jóvenes y solteros que sí pueden acceder a las mujeres.

En el libro de Daniel Munduruku se liga este relato del pasado colonial con el presente, ya que Ozias y otros mawé son atacados por el *vira porco* a la salida de una fiesta, pero los jóvenes logran flecharlo y ponerse a salvo. Al día siguiente del suceso un hombre apareció con una flecha en su abdomen, y fue medicado y enviado a su casa; sin embargo, nunca más volvió a aparecer por la ribera del Parintins, puesto que la historia de la aventura vivida por los jóvenes mawé había llegado a oídos de todo el mundo. En este relato se ofrece una versión diferente de la historia brasileña, denunciando los atropellos y las infamias cometidos por los colonizadores portugueses a la vez que se muestra la severa y activa reacción de los indígenas frente a estos hechos. Los atropellos contra las mujeres indígenas no son un asunto del pasado colonial sino un fenómeno presente a lo largo de toda la historia de Brasil, y este relato se encarga de recordárnoslo, alertando a las comunidades actuales. Se derrota en esta narración la idea de que las leyendas son folclore al presentarlas como algo vivo y actuante en el mundo indígena contemporáneo.

La escritura le permite a Daniel Munduruku llenar el vacío que representa la ciudad como un no-lugar de producción de la tradición oral, actualizando sus tradiciones propias y las de otros grupos y dándoles nuevos sentidos en este contexto citadino.

Paradójicamente, ya que en la ciudad se dan nuevos encuentros multiculturales por la afluencia de emigrantes indígenas, Daniel y otros escritores indígenas han empezado a crear allí un nuevo lugar de producción cultural en el que se establece un diálogo activo, explícito e intencional entre oralidad y escritura. No se sabe todavía a ciencia cierta cómo cristalizará este lugar en el futuro y cuáles serán las reglas, los símbolos y las referencias que legitimarán esta nueva producción cultural indígena que podemos encontrar ya en gestación en la emergente literatura indígena de Brasil y otros países latinoamericanos. Un elemento importante que ya se anuncia en los textos de estos escritores es una voz pan-indígena que tiende a dominar hasta cierto punto la de las identidades étnicas particulares[41].

[41] Según explica Luciano, los indígenas en Brasil se han articulado políticamente en un movimiento pan-indígena alrededor de exigencias e intereses comunes, lo cual les ha permitido superar su mayor enemigo interno durante el periodo colonial —las guerras intertribales— que tan bien

Situados en un contexto que les resulta extraño, como el de la gran ciudad, es comprensible que los indígenas de distintos grupos encuentren elementos comunes que los unen y que les permiten construir este tipo de voz; pero hay que lograr, no obstante, un equilibrio entre la similitud y la diferencia, pues de lo contrario se corre el peligro de homogeneizar a los indígenas, como hicieron los colonizadores españoles y portugueses al aplicarles a culturas muy diversas entre sí el mismo rasero bajo el común denominador de indios.

Si en *Historias que eu ouvi* el escritor nos lleva al mundo de la tradición oral indígena viva, recreada a través de su contacto con miembros de distintos grupos étnicos que concurren en la gran urbe que es São Paulo, en el libro de crónicas que le dedica a esta ciudad nos conecta con su historia indígena y afro, minimizada o silenciada por la historia oficial.

Crónicas de São Paulo: la megalópolis y las historias sepultadas

En el texto *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2009), Daniel Munduruku deambula por la megalópolis brasilera a la manera de un *flâneur*, el explorador citadino que Walter Benjamin interpretó como una figura emblemática de la modernidad. Munduruku es, sin embargo, un *flâneur* singular que se mueve simultáneamente por el espacio y el tiempo, por la historia, criticando, con su ojeo indígena, una modernidad construida sobre olvidos deliberados para revelarnos en sus crónicas la impronta dejada por las culturas y las lenguas amerindias en esta gran ciudad y su dinámica interacción a lo largo de los siglos con la cultura colonial portuguesa y con las culturas de origen africano[42].

Las cuatro primeras crónicas se centran en estos temas, mientras que en las siguientes cinco el autor recrea su propia cultura de origen, reflexiona

supieron aprovechar los colonizadores. De rivales pasaron a ser parientes y hermanos de historia en la lucha contra un enemigo común, el cual les ha impedido existir como pueblos étnicamente diferenciados. Esta alianza pan-indígena es la que ha posibilitado las más importantes conquistas de los pueblos indígenas en el Brasil contemporáneo: la superación del trágico proyecto de extinción de los indios y la unidad de pueblos culturalmente distintos en sus luchas por el derecho a la diferencia, a los territorios y a una ciudadanía global diferenciada (2006, p. 33-34). Por lo demás, este proceso no es particular de Brasil; se da en otros países latinoamericanos como Colombia y Ecuador, por citar un ejemplo, a lo largo y a lo ancho de la cuenca amazónica, que abarca 9 países, así como en Canadá y Estados Unidos, a la vez que se fortalece cada vez más un movimiento indígena continental. Se han dado también los primeros pasos para fortalecer un movimiento de mujeres indígenas en lucha por sus derechos específicos, tanto a nivel regional como nacional, e igualmente continental.

42 El análisis *de Crônicas de São Paulo* fue publicado con el mismo título de este apartado en 2016 en el libro *Míradas oblícuas. Ensayos* por el Programa Editorial de la Universidad del Valle (ver bibliografía).

sobre ella y la relaciona con las culturas amerindias tanto del pasado como del presente. Cada crónica va atada a un sitio específico que posee una historia particular, con lo cual el escritor nos ofrece una reflexión situada que, a la vez, se concatena con la de la ciudad en su conjunto, la región, el país y la colonización del Nuevo Mundo. Cada una va acompañada con ilustraciones alusivas a su temática, y dos o tres de ellas con mapas en los que se señala el sitio del que trata el texto.

El escritor llegó, al igual que muchos otros indígenas, como inmigrante a São Paulo, la gigantesca urbe que constituye el centro financiero y cultural de Brasil, en la cual se debió sentir inicialmente como un absoluto extraño por su carencia de vínculos históricos y culturales con ella. Esta experiencia de extrañamiento que viven los indígenas en São Paulo y otras ciudades brasileñas, y su lucha diaria por darle un significado a su existencia en las "junglas" de cemento de la modernidad, impulsan la búsqueda que emprende Daniel Munduruku para encontrar allí otros sentidos que remitan al mundo indígena.

Al igual que lo hiciera su ilustre antecesor imaginario, Macunaima, el héroe sin ningún carácter creado por el renombrado escritor modernista Mario de Andrade, Munduruku elabora nuevas visiones e interpretaciones sobre *Ocaguassu* (la aldea grande) —*São Paulo*—, en las que desentraña los procesos históricos, políticos y culturales subyacentes a la toponimia tupi-guaraní con la que se denominan puntos que considera claves de la ciudad.

Como bien subraya Jörn Seemann, la denominación de los lugares es de hecho expresión de un proceso político-cultural, y el análisis de los topónimos no se debe restringir a los aspectos lingüísticos e históricos de su origen (2005, p. 209). En el caso que nos ocupa, ese proceso fue producido por el antagonismo entre culturas, lenguas, formas de pensamiento, visiones del espacio y relaciones entre hombre y naturaleza que se dio desde el momento mismo en que los europeos llegaron a las costas de Brasil.

El análisis de los procesos que explican la toponimia en tupi que encontramos en el São Paulo contemporáneo pone en evidencia que hasta la primera mitad del siglo XVIII, según plantea Buarque de Holanda, el portugués no era la lengua dominante en la provincia de São Paulo, y que la gente paulista hablaba una lengua general (Buarque de Holanda, 1955, p. 85; pp.108-118). José Ribamar Bessa define las lenguas generales (*línguas gerais*, en portugués) como las lenguas usadas en vastos territorios y, en el caso de Brasil, emparentadas con las lenguas tupi-guaraní, y diferencia entre una lengua general paulista y una lengua general amazónica (2011, p. 58)[43].

[43] La política de implantación de las lenguas generales en los territorios controlados por la corona portuguesa en las Américas (el actual Brasil) se debió a los misioneros, quienes en sus tareas de catequesis y evangelización enfrentaron problemas comunicativos en las más variadas

Según se explica en la página web del Instituto Socioambiental de Brasil, la lengua general paulista tuvo su origen en la lengua de los indios tupi de São Vicente y del alto río Tietê, la cual difería un poco de la de los tupinambá. En el siglo XVII era hablada por los *bandeirantes*, y por medio de ellos esta lengua penetró en áreas a las que los tupi-guaraní no habían llegado nunca, dejando las marcas más fuertes en el vocabulario popular brasileño. El mismo Buarque de Holanda relaciona la expansión de la lengua general paulista con el reclutamiento forzado de mano de obra indígena por parte de los *bandeirantes* paulistas (1955, pp. 116-118), lo cual nos lleva a otro punto fundamental de la historia de la actual megalópolis: en los inicios del siglo XVIII, la mayoría de la población de São Paulo era indígena.

Munduruku evoca así, en su crónica, una ciudad multicultural y multilingüe en donde cohabitaban la lengua y la cultura portuguesas (sin ser dominantes) con lenguas y culturas tupi y africanas y afrodescendientes, y muestra cómo estas tres últimas han sido sumergidas deliberadamente en el olvido en aras de la construcción de una identidad nacional brasileña unívoca. Su propia historia personal forma parte de esta evocación, puesto que rememora simultáneamente su infancia en una aldea munduruku a orillas del Tapajós.

Esta evocación no consiste, sin embargo, en la añoranza de un pasado muerto; por el contrario, esta historia sepultada cobra vida y se incorpora al presente y al futuro gracias a la fuerza de la palabra y del pensamiento del escritor indígena, quien recupera así para la pluralidad de la ciudad actual su historia multicultural, que había sido silenciada por el discurso oficial. Como él mismo dice, "Quando ando por Sampa penso que estou caminhando sobre meus ancestrais. E viver bem aqui é mantê-los vivos na minha memória e na memória de esta colossal aldeia de desconhecidos" (Cuando ando por Sampa pienso que estoy caminando sobre mis antepasados. Y vivir bien aquí es mantenerlos vivos en mi memoria y en la memoria de esta colosal aldea de desconocidos) (Munduruku, 2004, p. 12).

De villorrio a megalópolis: São Paulo de Piratininga

Transitar por São Paulo es transitar por una de las megalópolis del mundo moderno, una ciudad de aproximadamente veinte millones de habitantes, la tercera de las Américas y la mayor de América del Sur. Fue fundada como *São Paulo de Piratininga* en 1554, en un borde del *planalto brasileiro* (altiplano)

situaciones de multilingüismo. Para solucionarlos, los religiosos tuvieron que seleccionar las lenguas que impondrían a los indios, definir sus funciones y delimitar los dominios y ámbitos en los que deberían funcionar. Crearon, con finalidades didácticas, instrumentos como gramáticas, diccionarios, vocabularios, y produjeron un metadiscurso sobre las lenguas habladas en las áreas donde actuaban (Alfaro, 2001, p. 31, citada en Bessa, 2011, p. 94).

junto a los ríos Tamanduateí y Anhangabaú, apartada del mar por la escarpada Serra do mar, con la construcción de un colegio jesuita destinado a evangelizar a los indios de la familia lingüística tupi que poblaban la costa brasileña (Gall, 2011, p. 17)[44]. *Piratininga* era el nombre primitivo del *Tamanduateí*. Se contraponen en la denominación del poblado original el nombre del santo católico y esta palabra tupi que significa "lugar onde seca o peixe" (lugar donde se seca el pez), que alude a la abundancia de peces durante las crecientes del río, tanto que se podían capturar sin trabajo entre la hierba, según el testimonio del renombrado jesuita José de Anchieta (Azevedo, 1958, p. 8).

Los jesuitas no fueron, sin embargo, los primeros portugueses en llegar al *planalto*. Habían sido antecedidos por traficantes de esclavos, entre ellos João Ramalho, quien se había casado con una hija del cacique tupiniquin *Tibireçá*, gracias a lo cual disponía de aliados indígenas (Azevedo, 1958, p. 11). El cacique, a su vez, prestó apoyo a los jesuitas y fue bautizado por estos con el nombre de Martim Alfonso. La historia oficial ha presentado esta situación de manera simplista como ejemplo de una armoniosa convivencia entre indígenas y colonizadores, dejando de lado los conflictos intertribales los cuales fueron aprovechados por los europeos a lo largo de las Américas para conseguir aliados indígenas, la agenda política de los propios pueblos nativos y las tensiones entre estos y los colonizadores (Mendonça, 2009, pp. 19-20)[45].

Los sacerdotes establecieron, así mismo, *fazendas* (haciendas) y aldeas indígenas para facilitar la conversión de los amerindios, diseminadas por los valles fluviales complementaban el poblado de São Paulo a nivel económico y demográfico[46]. Con el tiempo se establecieron portugueses, quienes tenían a

[44] El sitio donde se erigió el colegio de los jesuitas, una sencilla casa de tapia pisada, se escogió porque presentaba buenas posibilidades de defensa contra los ataques de los indios, un clima benigno, una tierra fértil y la abundancia de agua que ofrecían los riachuelos y ríos de la cuenca del *Tietê*, que servían a la vez como vías de comunicación. A pesar del relativo aislamiento del *planalto*, los habitantes de *São Paulo de Piratininga* lograron mantener la comunicación con los núcleos portugueses del litoral a través de un áspero camino que bordeaba la costa siguiendo "el antiguo sendero de los tupiníquins", y más tarde por el camino denominado "Caminho do Padre José", mandado abrir por el gobernador Mem de Sá en 1560 (Azevedo, 1958, pp.7-9).

[45] Las relaciones estaban bien lejos de ser armoniosas. Esta misma autora relata cómo en 1624 el indio principal *Timacauna*, quien se dirigía con su gente a la villa de São Paulo para convertirse al cristianismo, fue asesinado por las fuerzas de choque indígenas que servían a los portugueses del lugar, y acto seguido su gente fue esclavizada y repartida (Mendonça, 2009, p. 26).

[46] Muchas de estas aldeas se acabaron transformando en núcleos de poblamiento estable como Pinheiros, Ibirapuera (Santo Amaro), Embu, Itapeceríca, Itaquaquecetuba, São Miguel, Guarulhos, que para 1958 conformaban barrios o suburbios de São Paulo. Las antiguas aldeas indígenas constituyeron así las simientes remotas de la actual área suburbana de la ciudad, caracterizada por sus actividades rurales e industriales.

su cargo muchos cientos de indios para labrar las vastas tierras de sus *sesmarías*, tierras que les habían sido entregadas por el rey de Portugal para que las dedicaran a la producción agrícola y con cuyos cultivos se alimentaba a los habitantes del poblado (Azevedo, 1958, pp. 21-23).

São Paulo de Piratininga permaneció como un lugar pequeño e insignificante a lo largo de los siglos XVI y XVII. Los tupi fueron diezmados rápidamente por las enfermedades y la guerra, y para remediar la escasez de mano de obra los portugueses organizaron desde finales del siglo XVI expediciones militares, las llamadas *bandeiras,* comandadas por los *bandeirantes*, que se dirigieron al interior de Brasil con el propósito "explícito" de encontrar metales preciosos, y el "encubierto" de capturar y esclavizar indios (Nazzari, 1992, p. 133). Estas actividades han sido celebradas por la historia oficial brasileña, y los *bandeirantes* fueron consagrados públicamente en São Paulo en el inmenso Monumento às Bandeiras, creado por el escultor italo-brasileño Victor Brecheret e inaugurado en 1954 para conmemorar el IV centenario de la fundación de la ciudad.

A lo largo del siglo XVII los paulistas, quienes no tenían dinero para adquirir esclavos africanos, vivieron de la explotación forzada de mano de obra indígena y alentaron formas encubiertas de esclavización de los indios, a pesar de las prohibiciones de la corona portuguesa (Nazzari, 1992, p. 137). Los indios conformaban la infantería de las *bandeiras* y eran también sus guías; quienes permanecían en São Paulo producían trigo, harina, ron y lona que se vendían en otras regiones de Brasil e incluso en Angola. Incontables indígenas transportaban esas mercancías por la escarpada Serra do Mar, que separaba a São Paulo del puerto de Santos (Nazzari, 2001, p. 503). El trabajo productivo de los indígenas constituía la base de la prosperidad de los habitantes de São Paulo.

Durante el siglo XVII São Paulo permaneció como una región periférica de la colonia portuguesa (hoy Brasil), y ofrecía un fuerte contraste con la región del nordeste brasileño, que para finales del siglo XVI se había convertido en la región productora de azúcar más importante del mundo. Los famosos *bandeirantes* paulistas eran pobres, comparados con los dueños de las plantaciones de azúcar del *nordeste* (Nazzari, 1.992, p. 135).

Darcy Ribeiro y Carlos de Araujo Moreira Neto destacan, sin embargo, que mientras en las prósperas zonas azucareras el pueblo moría de hambre —por la ausencia de cultivos de subsistencia—, los paulistas poseían abundante comida puesto que cada uno de ellos contaba con su lote de indios que cazaban, pescaban y cultivaban (1992, p. LVI). A finales del siglo XVII se dio un profundo cambio cuando los *bandeirantes* encontraron oro y piedras preciosas en Minas Gerais, en el interior de Brasil; esto permitió a los paulistas invertir en plantaciones de caña de azúcar y mano de obra

africana para que las trabajaran, de manera que la explotación de los indios dejó de ser importante (Nazzari, 1992, p. 155)[47].

Se ha calculado que a comienzos del siglo XVIII la población indígena de São Paulo constituía un 80% de la población total de la localidad (Nazzari, 2001, p. 498). La población africana empezó a crecer, y ya en el censo de 1789 los africanos constituían un 28% de la población de la ciudad (*Ibíd.*, p. 505). Los censos de aquella época usaban seis categorías raciales para clasificar a la gente, incluidos dos términos para los indígenas y uno para los descendientes de indios y europeos (*Ibíd.*, p. 498). Cien años más tarde los indígenas habían desaparecido totalmente de los censos de la ciudad de São Paulo, que ya solo consideraban tres categorías, blanco, negro y pardo, este último un equivalente a mulato. En su artículo "Vanishing Indians", Muriel Nazzari presenta el resultado de su investigación sobre el destino de los indios que desaparecieron por completo de los censos en tan solo 100 años, y concluye que no es que se hubieran extinguido sino que las clasificaciones raciales cambiaron y fueron asimilados a la categoría de "pardos" (2001, p. 524).

São Paulo empezó a cobrar verdadera importancia con el auge del cultivo y la exportación de café que se dio en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se convirtió en el principal centro proveedor y comercializador del grano y del transporte ferroviario que servía a las plantaciones en expansión del interior del estado. En el siglo XX se desarrolló como un centro industrial neurálgico. Su ascenso empezó durante la primera guerra mundial y en los años subsiguientes con la llegada de inmigrantes de origen italiano que se dedicaron a producir al por mayor bienes de consumo muy costosos de importar como baldosas, cemento, clavos, cerveza, zapatos, harina, textiles burdos, calderas, ollas y sartenes.

En la década de los años 50, cuando el gobierno brasileño adoptó una política de substitución de importaciones para frenar la dependencia de bienes extranjeros, São Paulo se convirtió en el centro de una nueva industria automotriz, ya que Volkswagen, Mercedes y General Motors instalaron allí plantas de ensamblaje. Desde entonces, São Paulo se ha expandido hasta constituir el centro líder en América del Sur del manejo corporativo, la ingeniería, los servicios legales y financieros, el comercio y la logística, el mercadeo, y las industrias editorial, de diseño, de publicidad y de producción de software (Gall, 2007, p. 17).

[47] La región de Minas Gerais, ubicada en el sudeste de Brasil, es actualmente uno de los 27 estados de este país, el cuarto mayor en extensión y el segundo en población.

Los orígenes: por el camino del armadillo

La importancia que tiene la naturaleza para Daniel Munduruku, y para los indígenas en general, se hace evidente en el primer capítulo de *Crônicas de São Paulo*, en el que inicia la narración de su recorrido espacio-temporal por São Paulo en el lugar denominado *Tatuapé*, que en tupí significa "o caminho do tatú" o sea el camino del armadillo. Se dirige hacia este sitio en metro, al que llama tatú metálico, estableciendo un paralelo entre este medio de transporte masivo, por el que los indígenas que llegan a São Paulo sienten gran fascinación, y el animal con caparazón que habita en selvas y llanos o *cerrados*.

El ensayo se inaugura con una ilustración en la que aparece un gran armadillo con un pequeño vagón de tren sobre su lomo y un mapa actual en el cual aparece localizado *Tatuapé*. El gran tamaño del armadillo quiere resaltar evidentemente la importancia del origen indígena del sitio. En una siguiente ilustración se contrapone una foto de la gran urbe, que cubre una tercera parte superior de la página, con el armadillo rodeado de plantas y árboles, que cubren dos terceras partes, con lo cual se ilustra el devenir histórico del sitio en donde inicialmente había animales y plantas que alimentaban a los indios y que hoy han sido eliminados por el crecimiento urbano. La diferencia de tamaños, el armadillo y los árboles ocupan la mayor parte de la página, continúa resaltando la importancia y la antigüedad de la historia indígena de São Paulo frente a la cual la historia de la urbe moderna es mucho más breve.

Tatuapé es hoy uno de los distritos más valorizados de São Paulo, perteneciente a la subprefectura de Mocca, localizada en la zona sudeste de la ciudad[48]. En el pasado era un lugar de cacería de los indios puris, quienes rastreaban y esperaban pacientemente allí a los armadillos para capturarlos y consumirlos[49]. La naturaleza que allí dominaba ha desaparecido por completo bajo los altos edificios y ya nunca volverá, y al narrar esta situación la nostalgia se apodera, excepcionalmente, de la voz del escritor: "Sentí saudade de um ontem impossivel de se tornar hoje novamente" (2004, p. 16)

[48] *São Paulo* está dividida en 31 subprefecturas (subprefeituras). A su vez, cada una de ellas se divide en distritos. Las subprefecturas están oficialmente agrupadas en nueve regiones o zonas, tomando en cuenta la posición geográfica y la historia de su ocupación.

[49] Los puris pertenecían a la familia lingüística macro-jê, que ocupaban una extensa área del valle de Paraiba en el siglo XVI, valle que se localiza en la parte oriental del estado de São Paulo. Eran denominados en los primeros años de la colonización portuguesa com o tapuia, junto con otros grupos que eran desconocidos para los europeos, en oposición a los grupos del litoral denominados genéricamente tupis y que pertenecían a la familia lingüística tupí-guaraní. Los tapuia siempre fueron vistos por colonos y colonizadores como enemigos, salvajes, desprovistos de cualquier rasgo de humanidad, a diferencia de los tupi que se aliaron fácilmente con los portugueses y que, por lo mismo, fueron diezmados más rápidamente, mientras que los salvajes lograron sobrevivir en pleno siglo XIX (Cardoso de Oliveira, p. 2012, 16).

Subprefecturas de São Paulo
Tomado de: https://bit.ly/2uuLKF2

(Sentí nostalgia de un ayer imposible de tornarse nuevamente un hoy). La nostalgia apunta no solamente a una armonía con la naturaleza que ha desaparecido sino también al mundo amerindio que estaba intervenido todavía solo parcialmente por los europeos y sus descendientes.

Ibirapuera: el lugar del pensamiento circular

En su deambular, Daniel Munduruku llega al inmenso parque de *Ibirapuera*, ícono de la ciudad de São Paulo, diseñado, junto con sus edificios, por el famoso arquitecto Oscar Niemeyer. El parque fue inaugurado en 1954 para conmemorar el IV centenario de la fundación de la ciudad, en una época en que su pujanza industrial y comercial se había consolidado. Los sectores relacionados con estos ramos estuvieron directamente ligados con el desarrollo y el éxito de los eventos conmemorativos y se utilizaron sagazmente como vitrina para la divulgación de la oferta de productos y bienes de

consumo en general. Se buscó así mismo dar la mejor imagen de la ciudad con el fin de asegurar y expandir sus mercados, presentándola como una de las metrópolis más modernas del planeta (Lofego, 2004, p. 52). Al mismo tiempo que se celebraba la modernidad de la ciudad, se enalteció su pasado *bandeirante* al erigir en la entrada del parque el *Monumento às Bandeiras*, de Brecheret, lo que equivalía a legitimar el genocidio y la esclavización que sufrieron los grupos indígenas brasileños a manos de estos grupos armados.

Pabellón Lucas Nogueira Garcez en el Parque de Ibirapuera, São Paulo. Obra del arquitecto brasileño Oscar Niemeyer, conocida popularmente como OCA. Fotografía: Rodrigo Soldon, 2011.

De acuerdo con la información que aparece en la página web del parque (www.parqueibirapuera.org), la región conocida como *Ibirapuera*, palabra que en tupi-guaraní significa "árbol podrido", en referencia a lo anegadizo de su terreno, era una antigua aldea indígena y en 1906 fue transferida al municipio de São Paulo por una ley estatal. Según la ya citada mención de Azevedo, *Ibirapuera* fue una de las aldeas indígenas creadas por los jesuitas en el *planalto* donde se fundó *São Paulo de Piratininga*, que con el tiempo se convirtió en un poblado permanente.

Hacia 1920, el prefecto de la ciudad había manifestado su interés en dotar a São Paulo de un gran parque, similar al de otras ciudades importantes del mundo, como el *Central Park* en Nueva York. *Ibirapuera* tenía precisamente las dimensiones que se necesitaban para el parque, pero la idea no prosperó inicialmente debido a que los terrenos eran anegadizos. Pocos años después se sembró allí una gran variedad de plantas para drenarlo y desecarlo. Había otro problema a considerar y es que esta región no estaba vacía, pues moraba allí una población de *favelados* (habitantes de las favelas o barrios de invasión) que fue desalojada con el fin de iniciar la construcción del parque

en 1952. Para tal efecto, 204 familias fueron removidas del área sin que se mencionara nada sobre su nuevo destino (Lofego, 2004, pp. 81-88).

El parque, construido para borrar la memoria de un São Paulo colonial, indígena y afro, fue erigido como el mojón de una nueva era y de la triunfante entrada de la ciudad y de Brasil a la modernidad capitalista mundial. Munduruku, sin mencionar de manera directa la historia de *Ibirapuera*, conecta maravillosamente con ella cuando expresa que el parque le fascina por ser un lugar circular, como una auténtica aldea indígena, en el cual se siente reviviendo un lugar del pasado, ya que los visitantes le parecen los *curumins* (niños) que brincaban en aquella.

Al hablar del parque como lugar circular, Munduruku está considerando el pensamiento indígena que él ve como circular y holístico, el mismo que opone al pensamiento occidental que define como cuadrado y fragmentado. Por lo tanto, al revivir la presencia indígena en el parque lo dota de sentidos alternos a los de una modernidad vertiginosa y nos lo muestra como un lugar donde se reciben otras energías, se pueden aprender otros valores y ejercitar otras formas de pensar. Considera, por ejemplo, que el lago que hay en el parque conserva, a pesar de la polución, cierta fuerza y energía que reparte entre los transeúntes, y lo ve como el símbolo de un viejo abuelo que espera con paciencia que sus nietos, aprisionados por la prisa y el reloj, se sienten a oír los antiguos relatos y reciban y aprendan con él la sabiduría de las aguas (Munduruku, 2009, p. 23).

Este pensamiento circular se materializa en cada uno de los rincones del parque en los que los árboles nos hablan de nuestra transitoriedad, recordándonos que somos parte integrante del planeta y no sus dueños. Esos árboles han resistido con coraje la destrucción de la naturaleza que la ciudad ha ocasionado con su acelerado crecimiento y parecen conformar una tela que nos une con el infinito (*Ibíd.*, p. 24).

El escritor ve los espacios de la ciudad como la plasmación de formas antagónicas de pensamiento que entraron en lucha desde el momento mismo de la llegada de los europeos. Opone así a la circularidad del parque de *Ibirapuera* la *Praça da Sé* (plaza de Sé), lugar donde se fundó la villa de *São Paulo de Piratininga* y donde se construyeron los primeros edificios al estilo europeo, a los que considera una materialización del pensamiento cuadrado de los invasores. Los portugueses pretendieron imponer este pensamiento a los tupiniquim que allí moraban, quienes prefirieron desaparecer antes de perder el suyo circular (*Ibíd.*, p. 24). El escritor considera que los edificios de *Ibirapuera* son una tentativa, así sea inconsciente, de colocar el cuadrado dentro del círculo, convirtiendo el parque en un lugar habitable para los antepasados e ideal para el descanso del espíritu del hombre moderno (*Ibíd.*, p. 24).

Con esta interpretación Munduruku logra, en sus propias palabras, "encontrar un punto de equilibrio entre pasado y presente" (*Ibíd.*, p. 24) y armonizar las fuerzas que entraron en pugna desde hace quinientos años en el país que hoy llamamos Brasil. Quiero destacar que en esta posibilidad de apertura al pensamiento circular del mundo indígena que Munduruku encuentra en el parque de Ibirapuera debió jugar un gran rol el pensamiento del propio Oscar Niemeyer, creador del mismo, quien expresa en su *Poema da curva* (1988) su predilección por la curva y su rechazo al cuadrado:

> Não é o ângulo reto que me atrai, nem a linha reta, dura, inflexível, criada pelo homem. O que me atrai é a curva livre e sensual, a curva que encontro nas montanhas do meu país, no curso sinuoso dos seus rios, nas ondas do mar, no corpo da mulher preferida. De curvas é feito todo o universo, o universo curvo de Einstein (Niemeyer, 2000, p. 62)

> No es el ángulo recto lo que me atrae,
> ni la línea recta,
> dura, inflexible creada por el hombre.
> Lo que me atrae es la curva libre y sensual;
> la curva que encuentro en las montañas de mi país,
> en el curso sinuoso de sus ríos,
> en las olas del mar,
> en el cuerpo de la mujer preferida.
> De curvas está hecho todo el universo,
> el universo curvo de Einstein.

Se presentan aquí ciertas convergencias, que ameritan futuras indagaciones, entre el pensamiento circular que preconiza Daniel Munduruku y las ideas de Niemeyer, nutridas de la física moderna de Einstein, quien también se opone a los ángulos rectos creados por el hombre por considerarlos duros e inflexibles y, aunque el arquitecto ve la curva como parte de la naturaleza y Munduruku como parte de la cultura, ambos coincidirían en las posibilidades de libertad, tolerancia y flexibilidad que ofrecen los espacios curvilíneos y el pensamiento que los sustenta.

Jabaquara: lugar de esclavos fugitivos

Jabaquara, que en tupi significa roca, agujero, cueva, refugio y también selva de los esclavos fugitivos, es una de las 31 subprefecturas que conforman la ciudad de São Paulo en la actualidad, la cual, de acuerdo con su página web, cubre un área de 14.06 km² y tiene una población de 223.780 habitantes; la página incluye además un recuento de la historia del lugar. Se menciona allí que en tiempos coloniales *Jabaquara* pertenecía a una

de las innumerables *sesmarias* —tierras donadas para cultivo por el rey de Portugal— del jesuita José de Anchieta y era una selva deshabitada a la que huían los esclavos africanos llegados a São Paulo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Este es el único texto, dentro de *Crônicas de Sâo Paulo*, dedicado a los afrobrasileños, y constituye una expresión de solidaridad y simpatía por parte del escritor indígena hacia la población que conforma una parte muy importante de Brasil y que fue víctima del colonialismo europeo al igual que los amerindios, así como un abierto rechazo a la esclavitud y una celebración de la constante rebelión de los esclavos en busca de su libertad. El texto inicia con un recuento de la historia de los africanos que llegaron a Brasil, tal como se enseña en los manuales escolares en los cuales la aprendió Munduruku. En estos textos se plantea que los africanos tuvieron que venir a esta colonia portuguesa para hacer el trabajo que "los verdaderos brasileños no querían hacer", puesto que los indígenas no se pudieron adaptar al sistema de trabajo impuesto por los portugueses, lo que les valió ser etiquetados como "perezosos, incapaces e inútiles" (Munduruku, 2009, p. 27).

Esta es una versión de la historia totalmente sesgada, en la que se oculta el rápido declinar de la población indígena desde la llegada de los europeos por causa de las enfermedades, la esclavitud, el trabajo y las reubicaciones forzadas, y en la que prácticamente se responsabiliza a los indios de la esclavización de los africanos. Frente a esta tendenciosa historia oficial, Munduruku activa su imaginación y su sensibilidad y se pone en el lugar de los esclavos para tratar de entender cómo se sentían frente al desarraigo y la brutal explotación de que eran víctimas y cómo eran la nostalgia y el miedo que padecían.

La nostalgia por su "madre África" y el miedo de no poder regresar a ella fueron lo que los llevó a recrear en el Nuevo Mundo sus bailes y cantos, su religión y, en fin, en la medida de lo posible, su cultura entera, y a luchar por la posibilidad de una vida libre. Nacieron así los *quilombos* (en español palenques): el quilombo es "lugar de libertad, lugar de la nostalgia, lugar del deseo, lugar de estar con los iguales" (Munduruku, 2009, p. 30*). Jabaquara* fue uno de esos lugares y Munduruku interpreta el nombre en tupi como una muestra de simpatía y bienvenida de sus antepasados indígenas hacia los hermanos de África. Este *quilombo,* posiblemente como muchos otros, es por lo tanto un importante lugar de confluencia de culturas y tradiciones. El sitio remueve por dentro a Munduruku, despierta su nostalgia por su aldea natal en la Amazonia, y el periplo de los africanos le recuerda el suyo propio. Mas la experiencia no ha sido en balde, y *Jabaquara* le hace gustar de *São Paulo*, un lugar que acoge a todos los que allí llegan, aunque con dificultad.

Los meandros de la infancia

Si en las cuatro primeras crónicas Daniel Munduruku rescata la memoria de São Paulo como una ciudad multicultural y multilingüe, y nos permite verla más allá de los límites impuestos por la modernidad, en las subsiguientes su errar por la ciudad activa su memoria personal y lo conduce a los caminos de su infancia. La quinta crónica relata la visita a *Guarapiranga*, "lugar de las garzas rojas" en tupí, lo cual evidentemente alude a una naturaleza sin urbanizar, una represa ubicada en el sur de la megalópolis, en el barrio del mismo nombre que se halla en pleno desarrollo, que la abastece de agua y que es a la vez un lugar de esparcimiento[50]. El ver toda esa agua le produce al escritor nostalgia por su aldea natal y lo lleva a recordar su vida en ella, vida que recrea para nosotros como marcada por la abundancia. Abundancia de naturaleza, de relaciones sociales, de juegos, de tradición oral; vida en la que se señala, sin embargo, que experimentaba la acritud del crecimiento y de los ritos de pasaje, es decir era un niño ya al borde de la adolescencia y de la entrada a un mundo mucho más difícil.

Rememora la relación con la selva y sus plantas y animales; los compañeros de juego y de aprendizaje con los que se dirigía a diario a las chagras o sembrados y con los que iba descifrando los secretos de la selva; los encuentros con las jóvenes; y, por las noches, los relatos de los más viejos[51]. Una vida plena, relativamente armoniosa, en la que los niños aprendían haciendo y jugando, en compañía de sus pares, desarrollando en libertad su autonomía y sus capacidades sin defraudar la confianza que los adultos depositaban en ellos. El relato de Munduruku me hace a la vez evocar mi experiencia con los tucano oriental de las selvas del Vaupés colombiano, donde se practican estos mismos sistemas de aprendizaje —que tan útiles nos podrían ser— y donde los niños gozan de gran afecto, respeto y comprensión por parte de los adultos. No dudo de que Maunduruku debe ser un excelente pedagogo y un gran maestro después de haber sido educado bajo esos parámetros.

Butantã: lugar de tierra firme

Butantã, del tupi guaraní *bu= ibi* – tierra, *tatã = atã = tantã* – muy dura, que el escritor traduce como tierra firme, es un distrito ubicado en el oeste de São Paulo, perteneciente a la subprefectura del mismo nombre, caracterizado por su heterogeneidad social, donde está la sede de la USP (Universidade

50 *Guarapirang*a pertenece al distrito de *Jardim São Luís*, que a la vez es parte de la subprefectura de *M'Boi Mirim*.

51 Por lo general, en las culturas amazónicas las chagras están a cargo de las mujeres, quienes van entrenando a sus hijas en el aprendizaje de la agricultura, y no es usual que los niños varones vayan a ellas, a no ser que sean muy pequeños.

de São Paulo), la mayor universidad pública de Brasil. Al escritor le agrada enormemente por ser un área verde que le recuerda la selva. Como *Butantã* es tierra firme, el escritor considera que debió ser lugar de campamento, de encuentros, de celebración, de festejos y alegrías. Le parece que este lugar, junto con *Ibirapuera*, es el que más guarda el recuerdo de la gente indígena que habitaba en lo que hoy es São Paulo, antes de que llegaran los europeos cobardes y ventajistas, y considera que esconde secretos espirituales que no se pueden ver con el ojo común y corriente (Munduruku, 2009, p. 39). ¿Quién sabe si los estudiantes de la mayor universidad de Brasil desarrollarán algún día una mirada que les permita ver los secretos a los que alude el escritor?

Pero esta vez la evocación de la infancia se torna desagradable, puesto que *Butantã* es también el lugar donde las cobras tienen su morada, y lo ve entonces como un lugar peligroso que le recuerda un episodio de su infancia. Una vez, camino a la chagra, se encontró con una enorme serpiente y sintió miedo y vergüenza por no haberla visto, pues él iba al frente de sus padres y su misión era indicar el camino y alertar al grupo. Este incidente matiza la experiencia de la vida en la selva al mostrar sus peligros y señalar que allí hay que andar con suprema cautela. La anécdota revela también el sentido de responsabilidad de un niño indígena que antepone al miedo la vergüenza por no haber hecho correctamente su labor. Munduruku, sin embargo, pese a su miedo a las serpientes se compara con ellas en la crónica, en la que habla sobre *Pirituba*, el lugar donde encontró su primer trabajo.

Pirituba, del tupi, lugar con muchos juncos, es un barrio de clase media perteneciente al distrito y la subprefectura del mismo nombre, en la zona noroeste de São Paulo. En la región había una laguna llamada *Pirituba*, formada por un brazo del río *Tietê*, que pasa por allí cerca. En los juncales viven animales rastreros que resultan una buena fuente de alimentación para las cobras. Munduruku se compara con estas serpientes y dice que, al igual que ella, fue al juncal a conseguir su alimento.

Pirituba fue el lugar donde se definió su vocación de profesor y donde encontró su alma en la inmensa ciudad de São Paulo; no fue, sin embargo, que cambiara la aldea por la ciudad sino que transformó a esta última en su aldea (2009, p. 43). Munduruku nos muestra aquí la maravillosa plasticidad cultural de los indígenas, su capacidad de adaptarse a los lugares nuevos y a la vez de modificarlos, conviviendo con ellos desde los parámetros de su propia cultura que continúa siendo su eje en las megalópolis del mundo moderno.

El antepenúltimo ensayo de *Crônicas de São Paulo* está dedicado al río Tietê, el río que atraviesa São Paulo, altamente polucionado hoy en día. Esta situación de degradación ambiental a la que sido sometido el río, al cual Munduruku llama cariñosamente abuelo, encarna para el escritor la actitud

destructiva hacia la naturaleza que caracteriza al mundo capitalista, y critica severamente la falta de respeto hacia ese ser tan antiguo que en el pasado alimentó el espíritu y el cuerpo de mucha gente.

El libro termina con una invocación de las culturas indígenas que moraron en la región donde se extiende hoy la inmensa aldea, São Paulo: *Tamoios, Tupiniquim, Tupinamba, Guainá*, *Guarú*. El autor insiste en que no deben ser olvidadas y que la ciudad debe ser la casa de todos, incluso de los que no resistieron su crecimiento pero que deben perpetuarse en la memoria como sus primeros moradores. Rinde homenaje en particular a los guaraníes al decir que São Paulo debe ser la casa de ellos, que son sus hijos más ilustres. *Crônicas de São Paulo* se constituye así en un antídoto contra el olvido y en una nueva manera poética e imaginativa de hacer historia, ubicando a las culturas indígenas en el centro de una de las mayores ciudades de las Américas.

Al igual que lo hace al final de *O Banquete Dos Deuses*, Munduruku termina las *Crônicas de São Paulo* con una invitación a la tolerancia, el respeto y la convivencia entre culturas, con el deseo de que Brasil se constituya en una nación verdaderamente incluyente, que honre a sus antepasados indígenas y en la que quepan todos los pueblos que allí habitan sin perder el derecho a su diferencia. Es una invitación a la armonía y el entendimiento, tendiendo puentes sobre la brecha que ha dividido históricamente a indios y no indios en Brasil, recordándoles sus nexos y su filiación.

Capítulo 2

LITERATURA Y RESISTENCIA CULTURAL MAYA EN LAS TIERRAS ARRASADAS DE GUATEMALA

En este capítulo me ocupo del desarrollo de la literatura maya contemporánea en el contexto del conflicto armado de Guatemala (1960-1996), y de las situaciones de racismo y segregación social, política y cultural que han vivido los distintos pueblos mayas en este país desde la colonia hasta la actualidad. A diferencia de los escritores indígenas brasileños como Munduruku, quienes surgieron en el contexto de un movimiento indígena fuerte y en auge, los escritores mayas tuvieron que lidiar de manera directa o indirecta con una situación de guerra en la cual sus pueblos constituían el objetivo militar por excelencia del ejército guatemalteco.

Así, el primer escritor cuya obra analizo en este texto, Luis de Lión (1939-1984), fue una víctima directa del terror estatal en Guatemala, ya que fue secuestrado y asesinado por elementos de la inteligencia militar en 1984. Su militancia de izquierda y su compromiso social lo pusieron en la mira del régimen al igual que a muchos otros miles de activistas, tanto indígenas como no indígenas. Luis de Lión trabajó distintos géneros literarios —poesía, relato y novela— y su obra, en particular su novela *El tiempo comienza en Xibalba*, escrita en 1972, ha sido reivindicada por la crítica literaria como una obra experimental y novedosa. La obra de Lión es una obra comprometida con la dura vida y la opresión social que sufren los mayas pobres, a la vez que una exploración de su fuerza y su potencial cultural.

El segundo autor del que me ocupo es el maya k'iche' Humberto Ak'abal (1952-2019), probablemente el más reconocido de los poetas mayas contemporáneos, aclamado dentro y fuera de Guatemala, cuya obra ha sido traducida a varios idiomas. Se reconocía claramente como maya k'iche' y escribía tanto en su idioma materno, el k'iche', como en español, y se consideraba bilingüe. Hablaba además francés. La guerra lo tocó de manera indirecta pues no se vivió en Momostenango, su población de origen, ubicada en el altiplano occidental de Guatemala, en el departamento de Totonicapán.

Su experiencia de ser maya estuvo signada en buena medida por la pobreza, el racismo, la asimilación forzada a través de la escuela, la migración a la ciudad, aspectos que desarrolló en su poesía y que convergen en parte con las temáticas de Luis de Lión. Junto con estas problemáticas, su obra ofrece una exquisita sensibilidad hacia la naturaleza, la cultura maya en su cotidianidad, sus creencias, sus valores y su familia. Con una ironía sutil critica el régimen social y político de Guatemala, la idea de progreso, el desarrollo y la modernidad, a la vez que levanta su voz por el derecho de los mayas a proteger y desarrollar sus lenguas y culturas.

Rosa Chávez (1980-) es la más joven de esta triada de escritores. Nació en San Andrés Iztapa, departamento de Chimaltenango, y se describe a sí misma como "poeta, actriz, gestora cultural, animadora sociocultural, artesana, madre y estudiante de leyes". El conflicto armado influyó de manera notable en su vida, puesto que para protegerla de posibles amenazas y agresiones sus padres no le enseñaron su lengua ni la dejaron usar el traje étnico. Ella se define a sí misma como maya k'iche' e hizo un proceso consciente y a veces difícil y doloroso para construir su identidad étnica, negada en estos tiempos tan difíciles.

La voz de Rosa es una voz potente y original en términos estilísticos y de contenido en la poesía maya contemporánea, ya que inaugura una temática que ni Luis de Lión ni Ak'abal tocan, o que solo lo hacen tangencialmente, las identidades de género y la situación de las mujeres en el mundo maya. Sus poemas caminan por la opresión que han sufrido las mayas a lo largo de generaciones y por sus vivencias del cuerpo y la sexualidad; la autora airea temas tabús o ignorados, a la vez que se ocupa también de problemas como el deterioro ambiental y el conflicto armado.

A lo largo de este capítulo entablo, así mismo, un diálogo entre la poesía de Humberto Ak´abal y Rosa Chávez, y la de otras poetas mayas contemporáneas que comparten con ellos temáticas similares como Maya Cu Choc, María Elena Nij Nij y Calixta Gabriel Xiquín.

"Balas y frijoles": movimientos indígenas y conflicto armado en Guatemala

La década de los setenta del siglo pasado fue fundamental para los movimientos indígenas contemporáneos en América Latina. En ese período los pueblos amazónicos de Brasil y Perú, y los pueblos del norte del Cauca en Colombia, entre muchos otros del continente, iniciaron sus luchas contra las políticas desarrollistas en la Amazonia, en el caso de los primeros, y por la recuperación de sus territorios y la defensa de sus culturas y sus lenguas, en el caso de los segundos. Gracias a estas luchas, los derechos de estos pueblos fueron reconocidos en Brasil en la constitución de 1988 y en Colombia en la de 1991, y ellos han adquirido un importante posicionamiento político en estos dos países, al igual que los indígenas en Ecuador y Bolivia. Hay que recordar así mismo la importancia del movimiento zapatista en México —liderado por mayas tzotziles y tzeltales— que salió a la luz pública en 1994, año en que se firmó el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México y Estados Unidos (Le Bot, 2013, pp. 13-21).

Los pueblos mayas de Guatemala, que también iniciaron procesos organizativos hacia los años setenta, no pudieron fortalecerlos puesto que se vieron inmersos en los ochenta en el conflicto armado interno de este país, en donde fueron convertidos en el objetivo militar fundamental del ejército guatemalteco en su lucha contra la insurgencia guerrillera; el intelectual maya kaqchiquel Demetrio Cojti ha denominado este conflicto "el tercer holocausto maya". Los mayas fueron víctimas entre 1982 y 1983 de una política de tierra arrasada emprendida por el General Ríos Montt —acusado en la actualidad de crímenes de lesa humanidad y genocidio— de tal brutalidad que se estima que de las 200.000 personas que fueron asesinadas en los 36 años de guerra la mayoría murió a principios de los ochentas (Nasi, 2007, p. 98), sin mencionar a los desplazados internos y a los exiliados.

El informe de la CEH (Comisión de Esclarecimiento Histórico) de Guatemala responsabilizó del 93% de los crímenes de guerra a las fuerzas del estado, a la guerrilla del 3%, y al estado guatemalteco de haber cometido genocidio contra ciertas comunidades mayas[52]. Las intervenciones extranjeras,

[52] La comisión estuvo conformada por Christian Tomuschat, un abogado en derecho internacional de origen alemán, y los guatemaltecos Alfredo Balsells Tojo, jurista, y Otilia Lux de Cotí, maya k'iche´. Esta última es una activista por los derechos humanos y los derechos de las mujeres; está considerada como una de las figuras más importantes en Latinoamérica en la esfera política y el movimiento civil. De 2000 a 2004 fue Ministra de Cultura y Deportes de Guatemala, durante el período de gobierno del Presidente Alfonso Portillo. También fue miembro del Foro permanente sobre cuestiones indígenas de las Naciones Unidas (2002-2004). Ha sido diputada al Congreso de

en particular las de Estados Unidos, exacerbaron el conflicto. Las causas de tal violencia fueron atribuidas por la misma comisión a las estructuras en las que se han afianzado históricamente la sociedad guatemalteca y su economía de plantación agro-exportadora, en particular el racismo y la discriminación hacia la mayoría maya, así como su explotación económica, y las consecuentes y profundas desigualdades económicas y sociales que ellas provocan y sustentan (McAllister& Nelson, 2013, p. 6).

En efecto, como explican Taracena et. al. (2009), si bien en la primera mitad del siglo XX en Guatemala se aceptaba la existencia de la diversidad étnica del país, al mismo tiempo se rechazaba ideológicamente al "otro" —léase indígena— como productor de identidad nacional, rechazo que se expresaba en negarle su calidad de ciudadano, calidad que los criollos habían conquistado desde la Independencia, y los ladinos a lo largo del siglo XIX, y de la cual disfrutaban los extranjeros como un bien inherente.

La sociedad guatemalteca se construyó como una sociedad polarizada entre indio y ladino (entendido culturalmente como lo no indígena), en la que este último se veía como el exponente de una dinámica "regenerativa" y representaba, por lo tanto, la identidad nacional guatemalteca. Los indígenas, por el contrario, encarnaban una dinámica "degenerativa", problema que el estado enfrentaba alternativamente a través de políticas de asimilación —la eugenesia, la integración educativa, el "roce" cultural, la profilaxis sanitaria— o de segregación (pp. 131-133). En 1944 esta bipolaridad indio-ladino era una realidad triunfante, puesto que el concepto de ciudadanía y el imaginario sobre lo nacional estaban íntimamente ligados a una identidad ladina, centrada en lo urbano en oposición a lo indio y lo rural (*Ibíd.*, p. 202).

La alternancia entre políticas de asimilación y de segregación, y el predominio de la última en la historia de Guatemala se explican por:

> […] un proyecto económico y político oligárquico, de origen colonial, el cual se ha beneficiado del mantenimiento y recreación de las diferencias étnicas que les han permitido a las élites explotar la mano de obra indígena en sus fincas agroexportadoras de café y otros. (*Ibíd.*, pp. 35-37)

Reformas liberales, tierras y mano de obra indígena

La conquista española, con la que se llevó a cabo el primer genocidio en Guatemala, inauguró unas estructuras legales y sociales que delimitaban el

la República por WINAQ y representante de Guatemala ante el Consejo Ejecutivo de la UNESCO. Fue Directora Ejecutiva del Foro Internacional de Mujeres Indígenas1 y experta indígena del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas.

lugar, las obligaciones y los derechos de los *pueblos de indios* en relación con los otros grupos clasificados racialmente, entre los que se incluían españoles, criollos, africanos y sus descendientes y, eventualmente, los ladinos —una mezcla de todas estas gentes—, que fueron surgiendo a lo largo de la colonia. No obstante, el régimen de trabajo ligado a la construcción de diferencias raciales, que moldea todavía la economía guatemalteca, se originó a finales del siglo XIX. En efecto, los gobiernos liberales de aquella época impulsaron reformas que "liberaron" a los pueblos de indios de las restricciones y las protecciones coloniales, llegando así a ser desposeídos de sus tierras, que entraron al mercado. Los ladinos —como representantes de un estado guatemalteco aún en formación— se instalaron en sus pueblos y los pobladores maya devinieron súbitamente en una mano de obra disponible y barata, la fuerza de trabajo ideal para las plantaciones en las que se cultivaban nuevos productos como café, banano y algodón.

En esta época se restableció en Guatemala el trabajo forzado y gratuito de los indígenas, como explica Alain Rouquié, quien comenta además que "la libreta obligatoria en la que el trabajador agrícola debe consignar sus prestaciones al patrón sólo es abolida en 1944; para el indígena, la conquista jamás termina" (1994, p. 35)[53]. Con las reformas liberales, en unas pocas décadas un 72% de las tierras arables de Guatemala quedó en manos de un 2% de propietarios, muchos ellos de origen europeo y norteamericano. Los mayas mantuvieron pequeños minifundios en las tierras altas pero se veían forzados a trabajar en la cosecha de las plantaciones de café y algodón, ubicadas en la costa[54].

Sin embargo, no aceptaron sumisamente esta situación y se continuaron sublevando en el período postcolonial, al igual que lo habían hecho durante el colonial, fenómeno que el historiador Severo Martínez Peláez (1985) denomina "motines de indios" (McAllister & Nelson, 2013, p. 13). Con estos procesos se produjo también una amplia clase de ladinos pobres en capital, definidos por su distancia con respecto a los indios más que por su conexión

[53] La condición del indio no es, sin embargo, unívoca. A pesar de la desposesión y el trabajo forzado al que ha sido sometido, ha desplegado históricamente una enorme resistencia cultural, y continúa defendiendo sus tradiciones y sus creencias: honra la tierra, el maíz y el sol, realiza sus propios rituales en la iglesia católica de Santo Tomás de Chichicastenango (Rouquié, 1994, p. 35) —en cuya parroquia se encontró el manuscrito del *Popol Vuj*— o en la de San Juan Chamula en Chiapas, o venera al Maximón (Rilaj Maam), una deidad mezcla de dioses mayas y San Judas, en Santiago Atitlán y en San Andrés Itzapa. Marcas importantes de identidad, como el uso de los trajes étnicos, tienen todavía fuerza actualmente, en particular entre las mujeres.

[54] En el capítulo IV de su libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983), Rigoberta Menchú, la líder maya y premio Nobel de la Paz, da una detallada descripción del oneroso trabajo de los mayas en las plantaciones de la costa.

con ellos, la cual reclamaba la "blancura" y sus beneficios adicionales (tales como la exención de las leyes de vagancia) a cambio de su subordinación a la élite propietaria de tierras (*Ibíd.*, p. 13). El ejército era uno de los pocos vehículos de avance social y económico disponibles para esta clase intermedia.

La esperanza de una vida mejor: los gobiernos de Arévalo y Árbenz

En 1944, jóvenes oficiales del ejército resolvieron asumir la conducción de la nación guatemalteca, se levantaron en contra de los terratenientes y sus sirvientes, y constituyeron un gobierno que trajo al poder, a través de elecciones libres, al intelectual socialista Juan José Arévalo, quien gobernó de 1945 a 1951. Estas fueron las primeras elecciones en Guatemala en las que se permitió el voto femenino.

En la siguiente década, Arévalo y su sucesor, el coronel Jacobo Árbenz (1951-1954), abolieron el trabajo forzado, aprobaron una legislación que protegía los derechos de los trabajadores, establecieron un sistema de seguridad social, permitieron los sindicatos, fomentaron la industrialización mediante la sustitución de importaciones y redistribuyeron la tierra a través de una reforma agraria en la que las posesiones sin explotar de los grandes propietarios se entregaban a campesinos sin tierras con el fin de estimular un mercado interno para la naciente industria del país.

Las élites guatemaltecas y la *United Fruit Company* usaron el espectro del comunismo con el fin de lograr la ayuda de Estados Unidos —enredado en su guerra fría contra Rusia— para organizar un golpe de estado contra Árbenz, quien fue remplazado en 1954 por el coronel Carlos Castillo Armas, un mercenario de la CIA. Castillo Armas liquidó a numerosos líderes obreros y campesinos en ejecución sumaria y sustituyó las reformas de la Revolución de Octubre por otras más beneficiosas para los mercados mundiales y el capital (McAllister & Nelson, 2013, p. 13). Después de su asesinato, en 1957, lo sucedió en el poder Ydígoras Fuentes, quien gobernó entre 1958 y 1963, y fue derrocado por un golpe militar por permitir la vuelta de Arévalo a Guatemala para participar como candidato en las elecciones de 1963. Le sucedieron una serie de gobiernos militares hasta 1986 —con la excepción del civil de Méndez Montenegro—, año en el que se inició la transición hacia la democracia.

Los inicios del conflicto armado

En 1960 empezó oficialmente la guerra civil, cuando militares jóvenes se levantaron de nuevo para protestar por el apoyo prestado por Guatemala a la pretendida invasión a Bahía Cochinos, en Cuba, auspiciada por Estados

Unidos. Dos años después, estos mismos oficiales conformaron el primer grupo guerrillero de Guatemala, las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias). En 1963 se dio en Guatemala un golpe militar encabezado por militares entrenados en la guerra fría y la lucha contra el comunismo en la famosa Escuela de las Américas en Estados Unidos (*Ibíd.*, p. 14). En marzo de 1966 se inauguró en este país el método de las desapariciones forzadas, que luego se extendió por toda Latinoamérica —El Salvador, Chile, Uruguay, Argentina, Brasil, Colombia, Perú, Honduras, Bolivia, Haití y México— con el secuestro de 28 activistas del PGT (Partido Guatemalteco del Trabajo), quienes nunca aparecieron.

Estos eventos se multiplicaron bajo el régimen nominalmente democrático de Julio César Méndez Montenegro (1966-1970), lo cual mostró la imposibilidad de lograr una democracia con la derecha pro-estadounidense y su apoyo militar en el poder, y las FAR, que habían impulsado la votación por este presidente, intensificaron su lucha armada. Avanzados los sesentas, las FAR habían conseguido una base significativa de apoyo popular en Ciudad de Guatemala y en el occidente del país, y llevaron a cabo varios secuestros importantes, entre ellos el del embajador norteamericano a quien ejecutaron en 1968. Esta primera ola de lucha guerrillera incluyó a mayas kekchí y achí de la Sierra de las Minas —hoy en día una reserva natural que atraviesa la denominada Franja transversal del norte, que tiene un enorme potencial petrólero— pero no a las comunidades indígenas de las populosas tierras altas orientales o a los asentamientos de indígenas y colonos en las selvas de Ixcán, cerca de la frontera con México. El coronel Carlos Arana Osorio, quien gobernó Guatemala entre 1970 y1974, llevó a cabo una brutal campaña contrainsurgente que desmanteló el apoyo civil a las FAR, prefigurando la brutalidad que se ejercería en los ochentas.

Después de la desastrosa derrota de las FAR surgieron nuevos grupos guerrilleros que ofrecieron algunas perspectivas a los indígenas jóvenes que habían trabajado durante los sesentas y setentas estableciendo cooperativas agrícolas y enseñando el catecismo, y quienes habían estado influidos por los cambios producidos en la iglesia católica bajo el Concilio Vaticano II (1962-65), en el que se les dio una importancia fundamental a los pobres. La ORPA (Organización del Pueblo en Armas), creada por antiguos miembros de las FAR, incluyó las demandas de los indígenas como elemento central de su programa y permaneció pequeña, reclutando combatientes mayas pero eludiendo la organización de masas. El Comité de Unidad Campesina (CUC) se convirtió en el vehículo preeminente entre dos movimientos: la resistencia milenaria de las comunidades indígenas a la invasión española y la lucha armada. Fue también un vívido ejemplo de las fricciones que esta convergencia implicaba.

En 1980, el CUC logró la inigualable movilización de 100.000 trabajadores de las plantaciones. En un principio fue aliado de otro retoño de las FAR, el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres), y dirigió a un número sin precedentes de indígenas a la rebelión contra el estado guatemalteco, convirtiendo al EGP en la guerrilla más numerosa y menos fácil de manejar de todos los grupos guerrilleros de Guatemala y la más amenazante para el poder establecido. No obstante, ni el CUC ni el EGP tenían la fuerza necesaria para proteger a sus seguidores de la terrible violencia del estado que se desencadenó contra ellos y que tuvo como objetivo fundamental el híbrido entre comunistas e indígenas que eran a veces, aunque no siempre, la misma gente. Con esta violencia que ofrecía "balas y frijoles", en palabras del general Efraín Ríos Montt, se combinaron masacres de comunidades enteras con amnistías, aldeas modelo para refugiados capturados, campañas de relaciones públicas, creciente participación indígena y proyectos de infra estructura, y las guerrillas fueron derrotadas lentamente.

Los Acuerdos de paz y la cuestión indígena

En 1982 todos los grupos guerrilleros se unieron y formaron la Unidad Revolucionaria General Guatemalteca (URGN) que firmó el acuerdo de paz con el gobierno guatemalteco en 1996. Ese mismo año, el gobierno del presidente Arzú acordó una serie de concesiones con compañías transnacionales para la extracción de recursos naturales en las que se cobraba solamente un 1% de regalías y ningún tipo de impuestos por ventas, ingresos o importaciones. La paz llegó a Guatemala de la mano con los mercados abiertos a las multinacionales.

Alrededor de 1986, en el contexto de la "transición política" hacia la democracia, los mayas empezaron a organizarse de nuevo y su movilización alcanzó una importancia notable en los noventas, y revistió además nuevas formas ya que reclamaron ser considerados como pueblos mayas que "viven en una situación de exclusión por la colonización interna que sufren, por la que no se les reconoce ni política ni culturalmente" (Bastos y Brett, 2010, p. IX). El movimiento maya se hacía así eco de los movimientos indígenas del continente que reclamaban su derecho a la diferencia cultural y ponían en tela de juicio a los estados nación latinoamericanos que habían sido construidos a lo largo de la historia como supuestamente mestizos y homogéneos en términos culturales (Van Cott, 1995; Bengoa, 2007). Cabe aclarar aquí que, a diferencia de estos países, el mestizaje no constituyó en Guatemala una ideología nacional alrededor de la cual se construyera la nación como comunidad imaginada, pues el mestizaje im-

plicaba una herencia indígena que se rechazaba de plano en la definición de ladino (Taracena et. al., 2009, p. 35).

El proceso de paz en Guatemala, que se consolidó con la firma de los acuerdos de paz en 1996, proporcionó espacios claves para el desarrollo y el afianzamiento de las organizaciones indígenas, y permitió contar con un inmenso apoyo internacional de tipo político, económico y moral. En 1995 se adoptó un instrumento político-jurídico de gran importancia para los pueblos mayas, el Acuerdo de Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas (AIDPI), firmado entre el gobierno y el ejército guatemalteco y la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca), el cual significó el reconocimiento del carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe del estado–nación guatemalteco —tal como ya había sucedió en Brasil y Colombia— con la existencia de los pueblos maya, xinka y garífuna, y de los primeros como los principales interlocutores del estado en esta materia.

Al reconocerse como un estado multicultural, el estado guatemalteco pretendía poner fin a la bipolaridad indio-ladino que ha signado la historia de Guatemala. En este reconocimiento se considera que las distintas etnias deben tener el mismo acceso al poder sin perder por ello su especificidad. La lógica de la igualdad de oportunidades debe abrirse paso a partir del respeto de las identidades étnicas, dejando de lado las políticas de asimilación y segregación (Taracena et. al., 2009, p. 39). Este es un enorme reto histórico para un país que ha naturalizado por siglos la segregación de los mayas, quienes constituyen la mayor parte de su población, y el racismo hacia ellos.

El teórico maya fundamental sobre la situación de los pueblos mayas en la sociedad guatemalteca, y del conflicto armado y la manera en que estos pueblos fueron tratados por los distintos grupos armados —el ejército guatemalteco y la insurgencia de izquierda— es Demetrio Cojtí, maya kakchiquel, con un doctorado en comunicación social de la prestigiosa universidad de Lovaina, en Bélgica, ex-viceministro de educación, quien diseñó la política de educación bilingüe en Guatemala. Demetrio Cojtí ha teorizado sobre la problemática de los pueblos mayas considerándola como una problemática de colonialismo interno en el que las élites blancas y ladinas gobernantes han estructurado las relaciones sociales alrededor de las "razas", continuando con el sistema colonial establecido por los españoles, y han colocado a la población maya en su conjunto, a lo largo de la historia posindependentista, en una situación de inferioridad política, económica, social y cultural, haciéndola víctima del racismo y la discriminación (Cojtí, 1997).

Los análisis de Cojtí se oponen a los de la mayoría de los representantes de los movimientos de izquierda en Guatemala, sector que ha visto el problema de los mayas como un problema de clase social y ha rechazado históricamente

Mayarí de León, con la foto de su padre, el escritor guatemalteco Luis de Lión. Fotografía archivo de la autora.

las reivindicaciones étnicas de los indígenas, su lucha por el derecho a sus territorios y su existencia como culturas diferenciadas al interior del país. Esta miopía de la izquierda —que, por lo demás, no es exclusiva de Guatemala sino que se ha presentado a lo largo y ancho de Latinoamérica— explica en buena parte el fracaso de muchos de estos movimientos. Esta visión sobre el problema indígena en Guatemala influenció también la obra del escritor Luis de Lión, quien en una primera etapa de su obra privilegia la representación de la problemática de clase entre los mayas, dejando de lado la cuestión de su diferencia cultural.

Luis de Lión: escritor, poeta, pedagogo y militante

Luis de Lión, nacido como José Luis de León Díaz (1939-1984) en San Juan del Obispo, departamento de Sacatepéquez, un pequeño pueblo situado cerca de Antigua[55], es el mayor de los escritores que estudio. Luis fue secuestrado el 15 de mayo de 1984 por elementos de inteligencia del ejército guatemalteco y permaneció desaparecido desde entonces. No se supo nada de su paradero hasta 1999, cuando su nombre apareció en el llamado "Diario Militar", un documento que contiene fotografías e información sobre las capturas y las ejecuciones de cerca de doscientas personas, en el que figuraba con el número 135[56].

Según Mayarí, su hija, quien dirige el museo que lleva el nombre del escritor en San Juan del Obispo, este diario fue vendido a una ONG por un militar, quien pidió protección tras esta acción. En la página web de *The National Security Archives* se dice que un militar entregó el diario a una organización de derechos humanos, y que esta se lo hizo llegar a la académica Katherine Doyle, analista de los susodichos archivos, con base en Washington D.C.[57]. En mayo

[55] La iglesia de San Juan es una de las primeras iglesias católicas de Guatemala. El primer obispo de Guatemala residió allí, de ahí el nombre del pueblo.

[56] En 2011, la Fundación de Antropología Forense de Guatemala] (FAFG) pudo identificar los restos de dos víctimas mencionadas en el Diario Militar, Amancio Samuel Villatoro y Sergio Saúl Linares, encontrados en San Juan Comalapa, lugar en el que hubo un destacamento militar durante el conflicto armado.

[57] *The National Security Archives* es un instituto de investigación y una biblioteca, independientes y no gubernamentales, ubicados en *The George Washington University*, en Washington D.C. Fue fundado en 1985 por periodistas y académicos para vigilar el creciente secreto gubernamental y combina una serie de funciones: centro de periodismo investigativo, instituto de investigación sobre asuntos internacionales, biblioteca y archivo de documentos desclasificados estadounidenses relacionados con la política exterior de este país, los cuales han sido obtenidos gracias a la ley de libertad de información (*Freedom of Information Act*). En el archivo se seleccionan estos documentos para hacerlos públicos en forma de manuscritos y microfichas, a la vez que los publica en su página web, la cual recibe cerca de medio millón de descargas diarias.

de 1999 la analista hizo público el documento y se lo entregó a la prensa; sin embargo, no se mencionó nada relacionado con pagos y protección[58].

De acuerdo con el Diario, el escritor fue asesinado el seis de junio del mismo año en que fue secuestrado y hasta el momento no se han encontrado sus restos. En 2005 el gobierno de Guatemala, por medio del presidente Óscar Berger, reconoció la responsabilidad estatal en la muerte de Luis de Lión y le rindió un homenaje póstumo en su casa museo. El estado de Guatemala firmó igualmente un acta de reparación mediante la cual se comprometió con la familia del escritor, con la intermediación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, a construir una biblioteca, un museo y un parque infantil en San Juan del Obispo, compromisos que ha incumplido:

> Con bombas y platillos se realizó un acto en septiembre 2005, en donde se colocó la primera y única piedra de dicho proyecto, que tiene una innegable proyección social. Las gráficas de ese acto hoy constituyen una burla más para nosotros. (Mayarí de León, 2007, p. 1)

Educación, identidad étnica, obra literaria y compromiso político

Luis de Lion creció en el seno de una familia kaqchikel. Su padre trabajó como policía durante el gobierno del dictador Ubico (1931-1944), lo cual permitió que el futuro escritor accediera a la educación básica y continuara luego estudiando en ciudad de Guatemala hasta obtener el título de maestro de primaria en el Instituto Antonio Larrazábal en 1959 (Lión, 2009, solapa). En términos de su identidad étnica, Ix'iloom Laura Martínez lo define como kaqchikel y dice que el escritor se identificaba conscientemente como maya (2005, p. 1).

[58] En 2005 fueron encontrados los archivos de la extinta Policía Nacional, lo cual permitió a los guatemaltecos un primer vistazo de la maquinaria de terror estatal. Se encontraron aproximadamente 80 millones de documentos que reportan una actividad de más de 100 años de este cuerpo de seguridad del estado. Los documentos se hallaban en un grupo de edificaciones de una base de policía en el corazón de Ciudad de Guatemala. Ubicados en espacios oscuros y deteriorados, años de descuido los habían dejado en completo desorden, llenos de moho e infestados de plagas. Parecía un milagro que hubieran sobrevivido; las autoridades habían negado además por décadas su existencia a las víctimas de abusos de los derechos humanos, a las familias de los desaparecidos y a los activistas de derechos humanos. Gracias a un enorme esfuerzo colaborativo entre guatemaltecos y gobiernos e instituciones internacionales se lograron limpiar, escanear y organizar los ocho kilómetros lineales de records. Para 2011, unos 10 millones de imágenes de los documentos encontrados se habían hecho públicos sin restricción en la sala de lectura de los archivos y a través de un acuerdo bilateral con *The University of Texas*, en Austin, en la cual se alberga ahora la creciente colección digital en un sitio web abierto: https://ahpn.lib.utexas.edu/, del cual se ha tomado esta información.

Durante mi visita al museo que lleva su nombre, Mayarí, la hija del escritor, me explicó que la persona kaqchikel de la familia era la madre de Luis de Lión, uno de cuyos trajes se exhibe en el museo, y que ella personalmente no se considera indígena sino mestiza. La historia de la madre de Luis es reveladora sobre el racismo reinante en Guatemala. Según narra la propia Mayarí en un video en Youtube titulado Luis de Lión, ella se casó con un hombre hijo de un alemán y de una indígena violada por este. El hombre despreciaba a los indígenas y consideraba que le había hecho un gran favor a la futura madre de Luis por casarse con ella y le decía "Yo te civilicé al casarme con vos". La joven nunca volvió a hablar su lengua después del matrimonio. De manera que Luis vivió el racismo en su propia familia, no lo aprendió en los libros o en la academia, como comenta Mayarí en el video.

Francisco Morales, en el prólogo a una reedición de *Los zopilotes* (2009), no da por sentada la identidad maya del escritor, puesto que aclara que su pertenencia o no pertenencia al mundo indígena es objeto de discusión (Lion, Luis de, 2009, p. XI). En su *Antología de la poesía maya guatemalteca contemporánea* de 2010, Emilio del Valle Escalante lo presenta como maya kaqchikel. Rudy Rafael Romero introduce en su tesis de grado de la Facultad de Letras de la Universidad de San Carlos de Guatemala, de 2006, la categoría de indígena maya ladinizado para referirse a Luis de Lión (p. 10) y afirma que el escritor siempre se consideró así (p. 98), aunque no explica de dónde proviene esta información.

Esta categoría resulta, sin embargo, útil para señalar que las identidades involucran procesos y que el escritor circulaba entre los dos mundos en los que se ha dividido históricamente la sociedad guatemalteca —el de los mayas y el de los ladinos—, oposición binaria que encubre matices y variaciones mucho más sutiles.

En entrevista concedida a la revista digital *Literamérica* el 18 de mayo del 2014, Mayarí de León recalca que, aunque para su padre era importante asumir el origen racial, "lo era aún más asumir una postura de clase, como un requisito para transformar la realidad, comenzando por uno mismo y en la familia". Cabe aclarar aquí que el PGT, partido en el que militó Luis de Lión, según Morna Macleod, enfatizó siempre en el caso de los mayas el elemento de clase social por encima de la problemática étnica y no dio salida a las reivindicaciones de estos como pueblos oprimidos por una situación de colonialismo interno (2013, p. 34).

La identificación o no de Luis de Lión como maya depende de las distintas perspectivas tanto de su familia como de los estudiosos de su obra, lo cual nos muestra que las identidades son construcciones sociales que no son fijas

e inmutables sino dinámicas y cambiantes e histórica y socialmente determinadas. También nos invita a reflexionar sobre qué tan insalvable es la brecha entre mayas y ladinos, según ha sido construida por el discurso oficial en Guatemala, cuando una persona como Luis de Lión transitó entre los dos ámbitos, al igual que sucede con otros escritores como el poeta maya k'iche' Humberto Ak'abal y con miles de mujeres y hombres mayas contemporáneos.

Luis de Lión trabajó como maestro en diferentes puntos de Guatemala, entre ellos algunas escuelas rurales de la costa sur, hasta que ganó una cátedra de literatura en la Universidad de San Carlos. Martínez menciona que el escritor conoció en Ciudad de Guatemala a varios intelectuales y críticos, entre ellos a Mario Roberto Morales y Marco Antonio Flores, quienes lo animaron a entrar en la Universidad Nacional de San Carlos, donde estudió literatura y filosofía en la Facultad de Psicología (Martin, 2005, p. 1). Publicó varios libros de cuentos y poesía —unos en vida, y otros salieron a la luz después de su muerte—. Su novela póstuma, *El tiempo principia en Xibalbá* (1985), con la cual ganó el segundo lugar de los Juegos Florales de Quetzaltenango en 1972, es considerada como una pieza fundamental de la narrativa centroamericana contemporánea (Morales, 2013, p. 9).

Luis de Lión es el único de los tres escritores que analizo en este trabajo con una militancia política de izquierda reconocida, ya que fue miembro del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), nombre dado al Partido Comunista en Guatemala, fundado en 1949. Se desempeñó como líder del magisterio y defendió el derecho de la población guatemalteca a una educación de calidad como elemento fundamental para alcanzar un mejor nivel de vida. Puso estas ideas en práctica al fundar en su pueblo de origen, San Juan del Obispo, una pequeña biblioteca en la que alfabetizó a varios de sus vecinos.

El compromiso social y político de Luis de Lión constituye un elemento fundamental de su producción literaria y Rudy Rafael Romero la define como una obra en la que el autor se identifica con el indígena maya, con el campesino, con el pobre, con el proletario, con el oprimido: "…siempre se sintió parte de esa clase social «en la que le tocó vivir» y, por lo tanto, hubo de desarrollar esa necesidad de denuncia y de lucha en pro de sus semejantes" (2006, p. 101). Así, la opresión, la discriminación, el abuso y la exclusión de los indígenas mayas pobres constituye una parte importante de las temáticas que animan su obra.

La casa museo y el proyecto Luis de Lión

Me enteré por internet de la existencia de Mayarí de León, la hija del fallecido escritor, y de la Casa Museo Luis de Lión en el pueblo de San Juan del Obispo, antes de viajar a Guatemala. Finalmente llegué un mediodía de finales

de julio de 2013 a la puerta del museo y golpeé, después de viajar de Ciudad de Guatemala a Antigua y de tomar allí, en el mercado, un pequeño bus pintado de colores rumbo a San Juan. Una cara de mujer se asomó por la puerta y me dijo que si podía volver a las dos de la tarde, después del almuerzo.

Por supuesto, accedí; almorcé sola y me dediqué a pasear por el pequeño y precioso pueblo de calles empedradas, una iglesia maravillosa con pinturas de color en la fachada, tan propias del arte colonial guatemalteco y que me maravillaban incesantemente, pues en Colombia no existe tal colorido en el exterior de las iglesias, el cual supongo viene de la tradición maya. Desde la plaza del pueblo se veían el volcán del Agua y la ciudad de Antigua, extendida en el valle. Un agradable silencio contrastaba con el bullicio de esta última, agitada y llena de turistas; no vi más de dos o tres jóvenes durante mi paseo.

A las dos de la tarde Mayarí me recibió con gran amabilidad y me hizo una visita guiada por el museo dedicado a su padre, que ha construido ella misma con enorme tesón y esfuerzo, y con una constante búsqueda de apoyos y donaciones. Después de muchos años de vivir fuera de San Juan regresó y convirtió la casa en la que había pasado su infancia en un museo en recuerdo de su padre, cuya desaparición se produjo cuando ella tenía aproximadamente quince años. La labor no fue fácil y no contó siempre con el apoyo de la comunidad, aunque hoy en día con su valentía y esfuerzo se ha ganado su respeto. El museo ofrece una visión muy bien estructurada de la vida y la obra de Luis de Lión, y contiene fotos, manuscritos y objetos personales suyos.

Desde mi punto de vista, lo más maravilloso del museo es la escuela de enseñanza de arte, creada también por Mayarí, en la que se les ofrece a los niños y las niñas de la población clases de marimba, pintura, literatura, etc. Mayarí confía en que una educación artística permitirá formar personas sensibles y contribuirá a evitar en el futuro los horrores que se vivieron en Guatemala durante el conflicto armado. Los talleres son, entonces, una apuesta para un mejor futuro en Guatemala y constituyen un muy bello homenaje a su padre, quien en vida realizó talleres de poesía para niños, ya que consideraba el arte un elemento crucial en la educación.

Conocer a Mayarí de León fue para mí una gran lección al enterarme de cómo, a pesar de las dificultades y los dolores que ha enfrentado a lo largo de su vida, persevera en su labor educativa y pedagógica con la comunidad, digna continuación de la de su padre, con una fuerza, una fe, una imaginación y una creatividad admirables. En estas páginas que dedico al trabajo literario de su padre no podía pasarla por alto y quería rendirle mi modesto tributo.

Etnicidad, clases sociales, conflicto armado y religiosidad maya en la narrativa de Luis de Lión

Los dos primeros libros de relatos de Luis de Lión fueron *Los zopilotes* (1966) y *Su segunda muerte* (1970). Un tercer libro, *La puerta del cielo*, es un libro póstumo publicado en 1998 y reeditado en 2011. Voy a centrar mi análisis en los relatos que se ocupan de la representación de los mayas, sus valores culturales y su religiosidad, la problemática de la etnicidad y las clases sociales, y el conflicto armado. Quiero señalar, sin embargo, que el escritor toca otras temáticas de gran importancia en la historia de Guatemala como las relaciones entre Estados Unidos y Latinoamérica, y el terror estatal desatado por los regímenes militares.

La representación de los mayas y de su cultura en la obra de Luis de Lión sufre transformaciones a lo largo del tiempo. Mientras en los relatos de los años sesenta y setenta el escritor, a pesar de realizar en ellos una crítica social, sigue de alguna manera en su tratamiento de los indígenas los parámetros del indigenismo y de los discursos oficiales, en los noventa se enfoca en la riqueza cultural de los pueblos mayas, en su agencia y en sus propias dinámicas históricas.

Los indios: el elemento "degenerativo" en la identidad guatemalteca

Inicio mi análisis con el relato titulado "Los zopilotes", incluido en el libro homónimo que consta de seis relatos publicado en 1966. Para esa época el autor debía tener unos 27 años y habían pasado doce desde el derrocamiento del gobierno progresista de Jacobo Árbenz —golpe con el que se liquidaron las esperanzas de una vida mejor para los trabajadores, los campesinos y los indígenas de Guatemala—, al que siguió un período de intensa represión contra los movimientos y las organizaciones populares y los partidos de izquierda. En 1960 se inició oficialmente el conflicto armado o guerra civil en Guatemala, y en 1962 ya había surgido un primer grupo armado insurgente, el llamado Movimiento Rebelde 3 de noviembre (MR13), el cual empezó a actuar en el oriente del país atacando bases militares, que con el paso del tiempo se transformó en las FAR (Fuerzas Armadas Rebeldes).

Entre marzo y abril de ese mismo año hubo protestas estudiantiles y populares sumamente fuertes en contra del gobierno del anti-comunista, político y militar José Miguel Ramón Ydígoras Fuentes, quien había llegado al poder apoyado por los sectores derechistas del ejército, protestas que fueron aplastadas brutalmente. En 1964 Ydígoras fue depuesto por un golpe de estado liderado por su Ministro de Defensa, el Coronel Enrique Peralta Azurdia. Con este golpe el ejército se apoderó por completo del estado guatemalteco y se lanzó con gran violencia a la lucha contrainsurgente, creó

escuadrones de la muerte y logró desmantelar prácticamente a la guerrilla hacia finales de esta década, aunque esta renació nuevamente en los setenta con una ideología mucho más nacionalista e indigenista.

El título de este primer libro de Luis de Lión alude de alguna manera a este contexto, y claramente a la muerte, ya que los zopilotes, denominados "chulos" en Colombia, son aves carroñeras que se alimentan de carne en descomposición, o sea que su presencia indica que algún ser viviente —hombre o animal— ha muerto[59]. Hay que aclarar, sin embargo, que también consumen basura y que en realidad son animales muy positivos para el medio ambiente, puesto que lo limpian y evitan la propagación de epidemias al engullir carne descompuesta. Esta función no es valorada, sin embargo, por los imaginarios populares, que consideran a los chulos o zopilotes como aves siniestras, de mal agüero, por su contubernio con la muerte.

No se puede evitar pensar en los militares y en la clase dirigente guatemalteca que se "alimentan", o se han mantenido en el poder gracias a la muerte de los líderes obreros, indígenas y campesinos y los dirigentes de izquierda, sobre los cuales se lanzan, ojo avizor, como las aves carroñeras. En los relatos se complementa, sin embargo, esta confrontación política y social al construir unas micropolíticas del poder en las que se muestra que los zopilotes no son exclusivamente los poderes establecidos sino, a la manera foucaultiana, que el poder se configura como una red que envuelve a la sociedad entera y, por lo tanto, a los seres humanos de cualquier condición.

Encontramos así en los relatos una ácida crítica sobre la condición humana que se plasma en un mosaico de personajes sórdidos, egoístas e inmorales, algunos de ellos pobres, que ejercen un poder mezquino sobre los más débiles que ellos, incluidos los animales: los obreros que se beben el jornal en vez de llevar comida para su mujer y sus hijos; el sacerdote que se niega a llevarle los santos óleos a un moribundo por no caminar cuatro cuadras; el prestamista timado y robado por un mendigo; el hombre que mata a palos a su perro; el muerto de hambre.

En "Los zopilotes", el primer relato de este libro, se tratan elementos fundamentales de la representación hegemónica sobre los mayas en Guatemala y sobre el conflicto armado. Es un relato breve de cuatro páginas en el cual el protagonista, un indio llamado Julián Coroy, quien va en busca de una partera para que atienda a su mujer que va a dar a luz, es detenido y finalmente asesinado por dos hombres armados de las fuerzas de seguridad del estado; su mujer y el bebé que da a luz fallecen también por falta de ayuda durante el parto.

[59] El buitre negro americano, zopilote o jote de cabeza negra (*Coragyps atratus*), es la única especie del género *Coragyps* y uno de los más abundantes miembros de la familia de los buitres del Nuevo Mundo.

El protagonista es presentado como un indio genérico, sin una identidad étnica específica —en Guatemala hay 23 pueblos maya, más los xinca y los garífuna—, ya que para los imaginarios dominantes el indio es simplemente un indio y, desde esta misma perspectiva, un habitante rural, en oposición a los ladinos, que serían urbanos. Un indio que no habla el español estándar considerado correcto y quien encarna una dinámica degenerativa al ser tachado por los policías de bruto y cabrón.

Julián Coroy es también un indio por fuera de la nación, un segregado, un ser sin ciudadanía, ya que no posee salvoconductos ni documentos de identificación que atestigüen su existencia legal. Vive una segregación impuesta históricamente por las élites guatemaltecas para construir a los pueblos mayas como el "otro" susceptible de ser explotado y útil, por lo tanto, a sus proyectos económicos.

Este hombre es acusado por los guardias armados de ser un guerrillero comunista, o sea que el cuento se desarrolla en el contexto específico de la Guatemala de los años sesenta, cuando habían aparecido ya las primeras guerrillas. El indio, sin embargo, no sabe ni entiende nada sobre esto, no está ubicado en un entorno nacional ni regional; su preocupación es su mujer parturienta y la nueva vida que se avecina al mundo. Víctima inocente y pasiva de una guerra que le resulta por completo ajena es asesinado a mansalva, con toda facilidad y sin contemplación alguna, por las llamadas fuerzas del orden.

Se presenta así a un indígena despojado de agencia histórica y de capacidad de lucha y de rebelión, en franca contradicción con la existencia de los innumerables motines de indios que documenta Severo Martínez Peláez en su libro, titulado precisamente *Motines de Indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas* (1985). Es también una figura alejada por completo de la lucha política contemporánea que sacudió a Guatemala durante 36 años y sin conciencia de ella, lo cual se puede explicar en parte si consideramos que para las primeras guerrillas de los sesentas la población indígena y sus reivindicaciones no eran importantes, hecho que explica en buena medida su fracaso inicial.

El relato termina con una imagen que nos golpea con fuerza como lectores: los zopilotes lanzándose a devorar el cuerpo de una mujer joven y su bebé, unido a ella por el cordón umbilical. En la lucha contrainsurgente y el absoluto desprecio por los indígenas se habían cobrado tres vidas inocentes, como se cobrarían 200.000 —incluidos ancianos, mujeres y niños— en los ochentas, con la política de tierra arrasada del general Efraín Ríos Montt.

Es evidente la intención crítica del relato al mostrar la violencia y la discriminación que se ejercen sobre el indio en Guatemala, y la historia despierta en el lector rechazo, indignación y sed de justicia contra tanta iniquidad; no

obstante, la narración reproduce de alguna manera la visión hegemónica sobre los indios, que ha contribuido históricamente a consolidar su explotación y su discriminación, mostrando sus supuestas pasividad, falta de agencia, ignorancia, ingenuidad, desconocimiento de la realidad, etc[60].

Juan Blanco muestra en su análisis sobre la invención del otro en la literatura guatemalteca que la literatura ha creado la imagen peyorativa y bárbara de un indio sumiso como ofrenda al poder dominante y en consonancia con sus intereses (2010, p. 84). La representación del indio como violento, haragán, incestuoso, mentiroso, pobre, feo y sucio ha habitado los espacios de las letras guatemaltecas (*Ibíd.*, p. 84) y recalca cómo estas imágenes han contribuido a producir una realidad, la realidad del indio en una sociedad racista y discriminadora como la de Guatemala. Este tipo de imágenes ha sido elaborado, según analiza Blanco en su artículo, por líderes progresistas de tan reconocida importancia como José Martí —durante su estancia en Guatemala— y Mario Monteforte Toledo, quien fuera vicepresidente de este país durante el gobierno de Juan José Arévalo. La siguiente cita del texto *Guatemala*, de Martí, publicado en 1878, es bien diciente al respecto:

> La raza indígena habituada por imperdonable y bárbara enseñanza a la pereza inaspiradora y a la egoísta posesión, ni siembra ni deja sembrar, y enérgico y patriótico, el Gobierno a sembrar la obliga, o permitir que siembren. Y lo que ellos, perezosos, no utilizan, él, ansioso de vida para la patria, quiebra en lotes y los da. –Porque sólo para hacer el bien, la fuerza es justa. (Martí, citado en Blanco, 1998, p. 47)

Martí, quien vivió en Guatemala entre 1877 y 1878, dejando allí una significativa producción ensayística y literaria, estableció, según Blanco, fuertes vínculos con los liberales que se habían tomado el poder en 1871 y habían desarrollado políticas adversas a los intereses de los indígenas ya que se apoderaron de sus tierras e instauraron un régimen de sometimiento y aumento de cargas laborales para esta población, lo cual les permitió el despegue y el auge de su economía agroexportadora[61].

Hay una consonancia entre las ideas de los liberales y, tristemente, las de Martí sobre los indígenas y la imagen de Julián Cordoy en "Los zopilotes". Si bien se puede argumentar que en el relato de Luis de Lión la visión despectiva sobre el indio es presentada por miembros del ejército, lo cual permitiría

[60] He analizado adhesiones similares a los imaginarios dominantes sobre los indios en obras famosas de autores tan reconocidos como José Eustasio Rivera y Mario Vargas Llosa, en *La vorágine* (1924) del primero *y La casa verde, El hablador* y *Lituma en los Andes*, del segundo. Ver bibliografía.

[61] Los liberales consideraban a los indígenas el emblema de la barbarie, en oposición a los criollos y ladinos que encarnaban supuestamente la civilización (Blanco, 2010, p. 86).

a un lector consciente y perspicaz ubicar esta visión del indígena dentro del discurso hegemónico de las élites ladinas y criollas, y de los aparatos represivos que las sustentan, el narrador omnisciente nos presenta, desafortunadamente, un indio cuyos actos y pensamientos no parecen contradecir estos idearios, con lo cual termina reforzándolos.

Hay que considerar así mismo la posible influencia de los modelos de la literatura indigenista sobre estos primeros relatos de Luis de Lión. El indigenismo posee una doble vertiente: por un lado, un indigenismo que podríamos llamar social, el cual constituye la estrategia desarrollada históricamente por sectores de la sociedad dominante para la conducción social, política y cultural de los pueblos indígenas al interior de los estados nación latinoamericanos y, por el otro, una corriente literaria que intenta reivindicar a las sociedades nativas de las Américas y protestar por la situación de discriminación y opresión que sufren.

Bernardo Berdichewsky plantea que el indigenismo social representaba diversas expresiones ideológicas de sectores progresistas de la sociedad dominante, tales como el liberalismo, el cristianismo y el socialismo, las cuales, a pesar de sus diferencias, buscaban la urbanización y la modernización de sus sociedades nacionales y, de manera paternalista, la incorporación y la asimilación de las sociedades indígenas a las mismas (2005, pp. 562-563). El indio, como tal, no contribuía a la modernización y al progreso; había que despojarlo de su cultura y asimilarlo a la cultura dominante.

El indigenismo literario, según René Prieto, se centraba en la protesta social y en la visión que tenían los intelectuales urbanos sobre el indígena contemporáneo. En esta literatura existía una brecha entre el lenguaje del narrador omnisciente y letrado que dominaba un español considerado culto y el de los personajes indígenas. La manera de hablar de Julián Cordoy en "Los zopilotes" es ilustrativa al respecto, pues a las preguntas del soldado sobre si es casado y tiene hijos el indio contesta: "Nomás vive junte con mi mujer, la Chepe Chicojay", y en cuanto al hijo se expresa así: "No siñor. Pero ya agorita va nacer une, siñor" (De Lión, 2009, p. 18). Esta brecha idiomática no es de ninguna manera inocente y refuerza la idea del indio como individuo atrasado e ignorante, a lo cual contribuye también la manera en que se le hace actuar en el relato.

En obras posteriores, como en el libro de relatos póstumo titulado *La puerta del cielo* y *otras puertas* (2011), Luis de Lión elimina al narrador letrado, construye un narrador omnisciente que proviene de la oralidad y realiza un trabajo creativo e innovador con el español popular hablado en Guatemala que entra a ser compartido por el primero y por los personajes y transforma igualmente su enfoque sobre los indígenas.

Los hijos del padre y el milenarismo maya

En el relato "Los hijos del padre", incluido en *La puerta del cielo*, Lión trata un caso específico de religiosidad maya que arroja luz sobre la oposición entre mayas y ladinos que ha estructurado históricamente a la sociedad guatemalteca. De nuevo, al igual que en "Los zopilotes", aparece un indio genérico, encarnado esta vez en una multitud que se denomina en el texto la indiada, asociada a la pobreza o, en palabras de Lión, la pobrería. El concepto de subalternidad racializada con el cual Arturo Arias, el escritor y crítico guatemalteco, analiza los relatos de *La Puerta del cielo* (2011), me parece muy pertinente para la comprensión del sentido de esta indiada que fue construida por el orden colonial como subalterna y pobre, en cuanto india, una indiada genérica cuyas adscripciones a grupos étnicos específicos se ignoraron cada vez más en la colonia y luego en el régimen republicano.

Considero que juega aquí también un rol la manera en que Lión asumió su propia "indianidad", yendo y viniendo de lo indio a lo mestizo, lo cual nos debe llevar a reflexionar sobre el amplio espectro que puede asumir, y de hecho asume, el ser indio en las sociedades latinoamericanas contemporáneas, como explico en el caso de Brasil, y del cual nos ofrecen claros ejemplos los escritores mayas guatemaltecos de los que me ocupo en este apartado.

En "Los hijos del padre" nos encontramos con un relato que establece ingeniosamente un parangón entre la estructura social y la religión al mostrarnos el antagonismo entre dos tatitas, como se denominan en el relato, o Cristos, uno está en la ciudad colonial de Antigua y otro en una aldea: "el de la ciudad es el que les hace milagros a los ladinos… Y el de la aldea es el que nos hace los trabajitos a nosotros, la indiada, la pobrería de los pueblos" (Lion, 2011, p. 30). Así, aunque "ambos son hermanos. Si son hijos del mismo Padre" (*Ibíd.*, p. 30), rivalizan entre sí de manera tal que reproducen la brecha existente entre indios y ladinos en la sociedad guatemalteca.

El narrador es un aldeano, quien recuerda, ya adulto, un episodio de su infancia cuando bajó "con su nana, su tata y su chucho" a Antigua para la procesión del Viernes Santo, y se lo cuenta a alguien, explicando las diferencias entre los dos Cristos y los eventos que se desarrollaron ese día. Por su procedencia, el narrador usa cierto vocabulario del léxico popular, y giros y frases que se asemejan a las expresiones típicas del lenguaje hablado, de manera que el relato se construye como un simulacro de la oralidad. La incorporación de este léxico y la forma en que lo utiliza es notable en el estilo literario de Luis de Lión y constituye una manera de dar voz a los sin voz de la sociedad guatemalteca, y establece la empatía y la identificación del escritor con ellos. El mismo escritor aclara en el siguiente aparte la relación indisoluble que existe entre la obra literaria y el contexto en el que se produce:

> De tal modo que el escritor, que no es sino un hombre más en ese contexto, al crear su obra no hace más que producir o reproducir las representaciones ideológicas, los símbolos, los mitos de su sociedad o, por el contrario, transformarlos, cuestionarlos, evidenciarlos, destruirlos, combatirlos o sustituirlos, en ambos casos, ya sea consciente o inconscientemente. Su literatura, pues, no se produce sino en ese, de ese y para ese contexto. Ni la literatura es un hecho autónomo, ni el que la produce un ser aislado. (Luis de Lión, citado en Romero Fuentes, 2006, p. 66)

El encontrón entre los dos tatitas se produce un Viernes Santo, cuando sus respectivos fieles los sacan en procesión. Los fieles aldeanos vestidos de túnicas negras, calzados con caites, especie de sandalia indígena, portando incensarios e instrumentos musicales, se encuentran de casualidad con el Cristo de los ladinos enfrente de la iglesia de la Merced, en Antigua. Ambos Cristos quedan frente a frente, algo que nunca había pasado, y separados por una alfombra roja. El narrador aclara que ellos se habrían hecho a un lado —con lo que se enfatiza la tendencia de los mayas a ceder ante los ladinos— de no haber sido por la alfombra, pues los ladinos les exigieron que regresaran para que su Cristo pudiera gozar de la alfombra entera. Esta trivialidad que muestra lo arbitrario del poder de los ladinos, y su abuso de autoridad, enciende los ánimos y desata una disputa entre ambos grupos, ya que ninguno quiere retroceder, y propicia finalmente la rebelión de la indiada.

Los aldeanos le abren la urna al Cristo, quien siempre había sido un muerto, y le piden su aprobación para actuar. Invento o verdad, el narrador nos expresa sus dudas frente al episodio. Los indios dicen haber recibido el permiso del Cristo y se lanzan a caminar hacia adelante con "el tambor y el pito sonando a guerra" (De Lión, 2011, p. 32).

Al final del relato el narrador subraya la fidelidad de su memoria: "Esto ocurrió hace una chorrera de horas. Yo todavía estaba muy patojito, pero sí me recuerdo bien" (Lión, 2011, p. 32). Lo importante finalmente no es si el Cristo autorizó o no a los mayas para que se rebelaran contra la imposición de los ladinos; lo cierto es que lo hicieron y el narrador aquí no deja lugar a la duda: su recuerdo es claro, a pesar del tiempo transcurrido.

Hay entonces una memoria maya que se transmite de generación en generación a través de la tradición oral, y que en este caso evoca el llamado milenarismo maya que Antonio Porro define como "la tendencia de los pueblos mayenses a producir o adherirse a movimientos religiosos de salvación social" (1978, p. 1). Este autor señala, así mismo, que algunos de estos movimientos —la sublevación de Cancuc de 1712 y las "guerras de castas" de Yucatán y Chiapas en el siglo XIX— tuvieron un fuerte impacto social y político y han sido objeto de numerosos estudios.

Cabe recalcar que el evento narrado en el relato de Lión, si bien no pone en crisis el orden social existente ni alcanza mayores consecuencias, señala un elemento fundamental del milenarismo, a saber, la posibilidad de que los mayas se rebelen, apelando a sus propias interpretaciones de la religión católica que les fue impuesta por los colonizadores, y que Cristo se alíe con ellos —verdad o fábula, no importa— para que enfrenten a los ladinos.

La diferencia entre estos dos relatos que he analizado es notable. Del indio pasivo, ignorante y un poco tonto que encontramos en "Los zopilotes" hemos pasado en "Los hijos del padre" a unos mayas activos, capaces de rebelarse y de imponer a los ladinos sus propios términos, avanzando con su Cristo, ya que supuestamente han oído la voz divina que les ordena seguir en su procesión. Los términos de la rebelión no son, sin embargo, los aceptados por el marxismo ortodoxo sino que son propios de las cosmovisiones mayas y de sus reelaboraciones del cristianismo. Recordemos que en la guerra de castas de Yucatán (1847-1901), mencionada por Porro, que puso en jaque al estado mexicano durante medio siglo, los líderes del movimiento decían recibir orientaciones para su lucha de las cruces parlantes, unas cruces a través de las cuales Dios les hablaba y con las cuales los guiaba, en un culto explicado en detalle por Victoria Reifler Bricker en *El Cristo indígena, el rey nativo* (1989).

"Los hijos del padre" sugiere una mucha mayor comprensión por parte de Luis de Lión de los mayas y de su cultura, que es la suya propia, y aquellos ya no son vistos exclusivamente a través del prisma de clase que les imponía su militancia en el PGT sino por sus dinámicas históricas —hay una alusión encubierta en el relato al milenarismo maya— y su cosmovisión. En términos del estilo literario, el segundo cuento es mucho más innovador por su uso creativo del lenguaje popular de campesinos e indígenas y por la supresión de la brecha entre el narrador letrado y los personajes.

El texto muestra también la tradición oral maya como una forma de resistencia milenaria, de la cual Luis de Lión logra apropiarse exitosamente, desde mi punto de vista, instaurándola en el mundo letrado a través de su producción literaria. Logra revertir así el uso de la escritura y del español contra los pueblos mayas, poniéndolos a su favor y señalándonos la importancia de que cualquier proyecto de cambio social se preocupe por trabajar con y desde los mayas, entendiendo su riqueza cultural e histórica y sus propias formas de resistencia y rebelión.

Las temáticas de la cosmovisión y la religiosidad mayas aparecen en el relato "La puerta del cielo" como un medio de oposición al dominio de Occidente y a los procesos de evangelización forzados, oposición que se da entre un grupo de niños mayas y un misionero protestante.

La puerta del cielo: un milagro indescifrable

El relato es una bella disquisición sobre la diferencia cultural y la mirada única de los mayas sobre el mundo. En el relato, en el que se simula nuevamente la oralidad, tenemos un narrador que habla en primera persona —singular y plural— o en tercera persona como un narrador omnisciente. Este narrador, al igual que en el relato anterior, "Los hijos del padre", le narra a alguien un recuerdo de su infancia, cuando era un niño entre otros de su pueblo: "eramos una plebe de patojos tixudos, piojentos, media Castilla" (De Lión, 2011, 34)[62]. Al igual que en el caso de la identidad del mismo Luis de Lión, la pertenencia étnica de los niños es debatible; al decir que son medio Castilla, es decir, que no hablan español del todo, se insinúa una etnicidad indígena que no se afirma, sin embargo, plenamente. Etnicidad que, al igual que en la restante obra de Luis de Lión, está asociada con la pobreza.

El narrador asume entonces en su relato la memoria del mundo desde la perspectiva de la infancia, y pone de presente el paso del tiempo cuando dice que esos niños son hoy en día "hombres ya grandes, casados, cargados de hijos y penas" (De Lión, 2011, p. 34). Este narrador nos asegura que solo en San Juan —podemos suponer que San Juan del Obispo, el lugar de nacimiento del escritor— hay una puerta del cielo, como no la hay en ningún otro lugar del mundo.

La puerta del cielo resulta ser algo misterioso, indescifrable, invisible. El narrador trata de describirla en primera instancia por eliminación; esta puerta del cielo no tiene nada que ver con la religión católica: "No es una gran puerta. No tiene arriba una cruz que anuncie que Dios se encuentra adentro. No hay a sus lados ángeles o santos de piedra o de mezcla. No es la entrada de la iglesia" (De Lión, 2011, p. 33). Tampoco es una puerta, más bien es un hoyo abierto en una pared que se quedó solitaria después del terremoto de Santa Marta, en el que cayeron pedazos de Antigua y de San Juan, y San Bartolo desapareció por siempre (De Lión, 2011, pp. 33-34).

La puerta fue descubierta por un niño muy especial llamado "Chabello, que tenía mucho de poeta porque miraba las cosas donde nosotros no veíamos nada, tal vez porque era choco de un ojo" (De Lión, 2011, p. 34)[63]. Chabello les muestra a sus amigos y compañeros de juego la puerta del cielo y estos quedan convencidos de que era esa y no podía ser otra. Solamente este grupo de niños del pueblo, probablemente mayas, pobres y campesinos, puede percibir que un simple agujero es la puerta del cielo, puesto que poseen una cosmovisión mágica ajena a la occidental y cristiana. David Freidel

[62] Tixudo es una persona que tiene los pies invadidos de niguas, un insecto parecido a las pulgas pero más pequeño y de trompa más larga.

[63] Choco significa tuerto o bizco.

(1999) nos recuerda que los chamanes mayas contemporáneos, al ejecutar sus ritos, regeneran el orden del cosmos y reúnen dos mundos separados, el mundo humano y el otro mundo, creando un portal. A través del portal envían maíz y cosas dulces y frescas a los dioses menores y al Todopoderoso para obtener el *itz* (la sustancia bendita).

Comparten este maravilloso secreto con sus hermanitos y con algunos otros niños que no son de su pandilla, pero de resto con nadie más. Los patojos dejan de pelear y pasan horas y horas extasiados, callados y abrazados en la puerta del cielo. La puerta constituye un refugio frente a su dura vida de niños pobres que ayudan incansablemente a sus padres y que solo pueden descansar los domingos por la tarde.

Rudy Rafael Romero interpreta el relato como una metáfora de la invasión de la cultura occidental y de las nefastas consecuencias de la misma en las culturas vernáculas (2006, p. 71). En efecto, con la llegada al pueblo de un misionero extranjero que se propone evangelizar a este grupo de niños se nos recuerdan las innumerables veces en que los mayas han sido sometidos a procesos de evangelización durante la Colonia y la República, bien sea por parte de misioneros católicos o actualmente por protestantes como el del relato. El hombre persigue a los niños para enseñarles bien la Castilla (el español) y la doctrina.

Los niños, aunque en un principio le huyen por miedo, acaban siendo amigos del misionero. Oyen sus prédicas y las repiten maquinalmente, pero siguen pensando en la puerta del cielo y en pequeños grupos se escapan de las sesiones de adoctrinamiento y se van hacia la puerta. El relato constituye así también una metáfora de la resistencia cultural y religiosa de los mayas que se hacen los sordos a los procesos de adoctrinamiento que han sufrido por siglos.

La intolerancia y la incomprensión frente a la diferencia afloran en el relato cuando el predicador, quien ha seguido a los niños, se entera de la existencia de la puerta del cielo, y lleno de rencor y envidia porque no logra ver nada cierra la puerta "con piedra, con hierro, con cemento, con odio, con rabia, con envidia, con tiempo" (De Lión, 2011, p. 39). La puerta del cielo se ha quedado cerrada por siempre. Algo muy sagrado y mágico ha sido destruido por ese predicador, eco de tantos otros a lo largo de los siglos. Su figura es el claro símbolo de la imposición y de los abusos sufridos a causa del descubrimiento y la posterior colonización de América (Romero, 2006, p. 71).

Sin embargo, los otrora niños, hoy adultos, siguen pensando en la posibilidad de abrir la puerta, según nos cuenta el narrador, que sorpresivamente resulta ser Chabello, quien ha perdido sus dos ojos. La esperanza no ha muerto del todo en sus almas. El poder de la imaginación, la fe y otras maneras de mirar el mundo están aquí por fuera de cualquier duda, al igual que

en la historia de los "Los hijos del padre", y nos insertan en otras lógicas. Chabello se asombra cuando la persona a quien le ha narrado la historia le pregunta qué es lo que miran: "Tu pregunta está de más. De veras. No es por ofenderte. Solo pensá en lo que mirarías si ésta que es la puerta del cielo se abriera" (De Lión, 2011, p. 40).

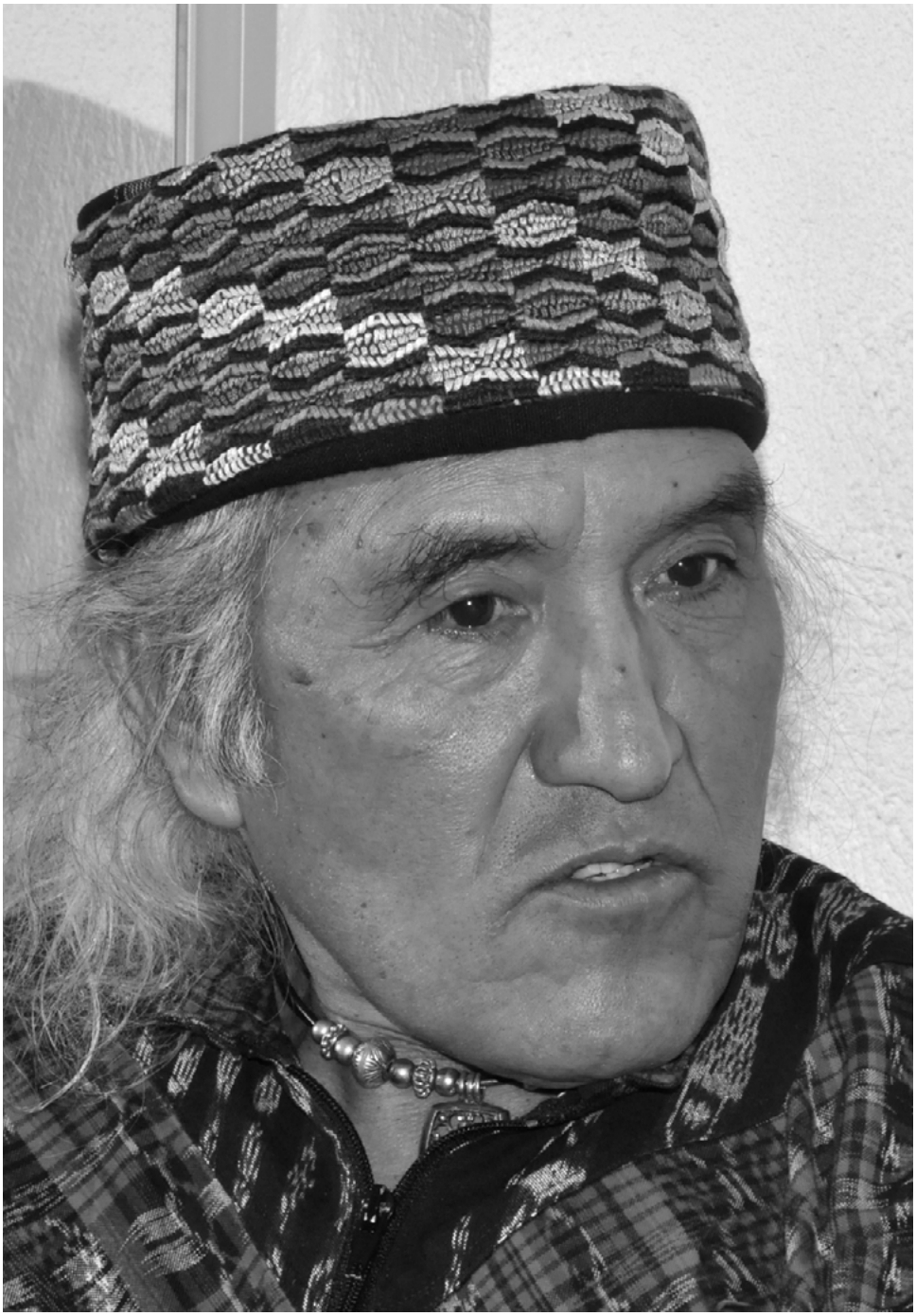
Luis de Lión abrió caminos de gran importancia en la literatura guatemalteca y latinoamericana al explorar y captar con agudeza y sensibilidad la vida cotidiana, así como las creencias, valores y problemáticas de la población maya o maya "ladinizada" que habita en los pueblos de Guatemala, de la cual él formaba parte, que constituye casi la mitad de la población del país, y al experimentar de manera creativa en su literatura con el español hablado por esta población.

Humberto Ak'abal, el reconocido poeta maya k'iche', retoma algunas de las problemáticas tratadas por Luis de Lión en relación con la población indigena de Guatemala e instaura su lengua materna, el k'iche', la lengua maya que cuenta con un millón de hablantes aproximadamente, en el mundo letrado contemporáneo, como lo hicieron ya hace quinientos años sus antepasados que vertieron el *Popol Wuj* al k'iche' clásico, utlizando el alfabeto latino.

El rostro del viento: la poesía de Humberto Ak´abal

Mientras este libro estaba en proceso de diagramación e impresión, Humberto Ak´abal, el poeta maya k´iche´ dejó este mundo el 29 de enero del 2019 para reintegrarse al cosmos. Espero que estas páginas contribuyan a diseminar la obra de quien considero un magnifico poeta y una persona maravillosa, muy apreciado y querido por muchísimas personas, entre ellas, escritores y escritoras indígenas de Colombia como Vicenta María Siosi Pino, Fredy Chikangana, Vito Apüshana y Hugo Jamioy, por mencionar algunos, y colegas estudiosos de la literatura indígena como Miguel Rocha Vivas y Juan Guillermo Sánchez. Humberto permanecerá con nosotros a través de su obra, tal como en su poema de despedida "Epitafio" del libro *Cantares de Hojarasca* (2015), que nos compartió Juan Guillermo a raíz de su partida: "Yo no estoy aquí, / búsqueme en un libro" (105)

Conocí a Humberto Ak'abal, el poeta maya k'iche', una tarde azul y fresca del 3 de julio de 2013 en Ciudad de Guatemala. Ya había leído algo de su poesía gracias al profesor Brian Gollnick, de The University of Iowa, cuando fui monitora en su clase de literatura durante mis estudios de doctorado. Luego seguí leyendo su poesía por mi cuenta y la empecé a enseñar años más tarde en mis cursos de literatura indígena contemporánea en la Universidad del Valle, en Cali, Colombia.



Humberto Ak´abal, poeta del pueblo maya k´iche´, Guatemala. Fotografía: Jorge Vargas. Archivo de la autora.

Logré contactar a Humberto gracias a Miguel Rocha, estudioso y teórico de la literatura indígena en Colombia. Le pedí una entrevista por correo electrónico y amablemente accedió a hablar conmigo. Conocerlo fue una oportunidad única para mí. Hablamos de su vida y de su obra aproximadamente por dos horas, tomamos café, caminamos por la zona 1 de la ciudad y compré varios de sus libros en una librería, aprovechando el descuento que le daban a él. En la calle distintas personas lo saludaban con afecto y respeto, lo cual indica su popularidad y el lugar tan importante que ocupa en la poesía guatemalteca actual.

El linaje: marimberos, cuenteras y tejedores

Humberto Ak' abal nació en 1952 en Momostenango, ciudad de tejedores situada en el departamento de Totonicapán, al suroccidente de Guatemala, en donde vivió y trabajó hasta su reciente fallecimiento. Su lengua materna era el maya k'iche', lengua que cuenta con cerca de un millón de hablantes. Tenía ocho años cuando se inició el conflicto armado en Guatemala y veintiocho cuando el General Ríos Montt ejecutó su política de tierra arrasada, uno de los momentos más cruentos del conflicto interno.

Me explicó que la guerra no lo había afectado tanto, ya que Momostenango no fue tocado de manera frontal por el conflicto; era más un lugar de paso para insurgentes y ejército. Sin embargo, en el pueblo mataron a un amigo suyo que era guerrillero y en el campo a otro, un maestro. Por lo demás, el hecho de vivir en un país dominado por la violencia y el terror lo afectó evidentemente, como a la gran mayoría de los guatemaltecos. Considera que los acuerdos de paz no sirvieron para nada y que Guatemala es un país terrible, lleno de injusticias y violencia.

Sus abuelos paternos tocaban la marimba; los mayas adaptaron la marimba africana a cinco tonos en vez de siete. Los abuelos maternos contaban cuentos y llevaban el pelo largo. Él también lo llevaba largo de niño y cuando entró a la escuela lo pusieron por dos años con las niñas. Cuando descubrieron finalmente que era niño, le cortaron el pelo y lo pusieron en una escuela mixta. Su padre era tejedor y su madre ama de casa. El sábado por la noche, que era tiempo de descanso, las abuelas y la madre contaban cuentos alrededor del fogón. Me explicó que la tradición oral se transmitía en la familia. Vivían en el pueblo, no en el área rural. Su infancia estuvo signada por la poliomielitis, la muerte de su padre y las adversidades económicas.

La "maestría" del racismo: la vida escolar

La vida escolar era dura para los niños mayas. Antes de poder entrar a la escuela eran sometidos a un año de castellanización forzada, con méto-

dos muy rigurosos que llegaban hasta el maltrato físico de los estudiantes. Ya en la escuela enfrentaban muchas veces el racismo y la discriminación. Humberto tuvo una profesora que "ejercía con maestría el racismo", según me contó con sutil ironía. Una vez le pegó porque le contestó a un inspector correctamente una pregunta que la alumna preferida de la maestra no pudo responder. Le dijo a Humberto que no volviera a hablar en clase sin que ella lo llamara. Vivió una situación parecida cuando quiso recitar un poema dedicado al quetzal (fue el primer poema que leyó en su vida) en un evento cívico, algo parecido a nuestra sesión solemne, supongo, y cuando los maestros lo autorizaron finalmente —incluida la de la anécdota anterior— ya todo el mundo se había ido. No le importó, porque lo que él quería era recitar a toda costa, con o sin público.

Migración, ciudad y libros

A los doce o trece años se fue a Ciudad de Guatemala como vendedor ambulante para ayudar económicamente a su familia; él era el mayor de los hijos. Posteriormente trabajó también en la ciudad como obrero en las maquilas, después de que el trabajo de los telares en Momostenango decayó.

En la ciudad se intensificó su contacto con los libros. Leyó *La vorágine*, que lo impresionó mucho. Después de ahorrar seis meses logró comprar en la librería Cadena de oro un libro cuya carátula le llamaba mucho la atención. Resultó ser *El retrato de Dorian Grey*. Descubrió en esa época las librerías de libros usados, que resultaron una bendición para él. Se leyó, entre muchos otros, todo Dostoievski y *Los Miserables*, novela con la que se sintió muy identificado.

El camino del poeta

En 1980 llevó sus poemas a una editorial y los talentosos (en palabras suyas) lo rechazaron por su temática rural. Finalmente, en los años noventa lo publicaron. Era el único poeta maya de su generación, y todos aprendían de él. Consideraba que en su poesía era evidente que él transmitía una visión de mundo y un pensamiento distinto del occidental. El pensamiento k'iche' es sintético. Los mal llamados sacerdotes mayas hacen poesía cuando invocan los elementos naturales.

Escribía sus poemas en k´iche´ y luego en castellano; no es que los tradujera. Era bilingüe y sabía pensar en cada idioma por aparte. Hablaba k'iche' en su pueblo, con su gente, en la calle. Sabía también francés porque había ido mucho a Francia. La música era muy importante para su poesía. Él cantaba y tocaba algún instrumento musical (no recuerdo cuál me dijo).

En 2003 declinó recibir el Premio Nacional de Literatura Miguel Ángel Asturias, de Guatemala, porque consideraba al famoso Nobel guatemalteco

un racista, lo cual se ponía en evidencia, según el poeta, en su tesis de grado y en su obra de teatro "Maladrón". Cuando le pregunté por *Hombres de maíz* (1949), considerada la obra maestra de Asturias pero poco comprendida por su complejidad, no sabía muy bien qué decir; reconoció que era una obra hermosa pero que el indio de Asturias no era "su" indio.

Ak' abal ganó numerosos premios de importancia, entre los que destacan el «Quetzal de Oro APG 1993», otorgado por la Asociación de Periodistas de Guatemala. En 1995 recibió el *Diploma Emeritíssimum* otorgado por la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala; en 1997 el Premio Internacional de Poesía Blaise Cendrars de Neuchatel, Suiza; en 1998 el Premio Continental «Canto de América», otorgado por la UNESCO, en México; en 2004 el Premio Internacional de poesía «Pier Paolo Pasolini», de Italia; en 2005 fue condecorado con la medalla «Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres» por el Ministerio de Cultura de Francia, y en 2006 obtuvo la beca Guggenheim de Estados Unidos. Ha sido traducido a numerosos idiomas como francés, inglés, alemán, italiano, portugués, hebreo, árabe, escocés, húngaro y estonio. Sin embargo, me contó que no era tan leído por su propia gente. Solo hasta hace poco, por orden de la Ministra de Cultura, incluyeron dos de sus libros en las bibliotecas escolares que se han distribuido por todo el país.

Publicó también relatos —*Grito en la sombra* (2001), *De este lado del puente* (2006) y *El animal de humo* (2014)— y un ensayo, *Las ceremonias mayas: origen*, todos han sido publicados en Guatemala.

Los contornos de una identidad: naturaleza y cultura

La obra poética de Ak´abal es extensa y multifacética. Me centraré en mi análisis en algunos temas que la recorren como escritura, memoria, lengua, naturaleza, cultura, pobreza y marginación, entrelazados a lo largo de su obra y con los cuales se dibujan en su poesía los contornos de una identidad maya —aunque la palabra nunca aparece en sus poemas— e india, palabra que se menciona solo algunas veces. Estos temas permiten establecer conexiones con la obra de Luis de Lión, de Rosa Chávez y de otras poetas mayas contemporáneas de las que me ocuparé en este estudio.

En la obra de Ak´abal hay una reflexión sobre su quehacer como poeta que arroja claves cruciales para la comprensión de su escritura. En el poema "Aprendiz", del que cito algunos fragmentos, resalta la inspiración que el territorio, constituido por naturaleza y cultura, representa para su poesía; expresarlos es su labor en un oficio que resulta difícil de ejercer por las carencias económicas:

Las lomas,
Los cerros,
los barrancos,
los pueblos viejos
tienen secretos encantadores
y de ahí mi deseo de sacarlos a pasear
en hojas de papel…

Mis versos tienen la humedad de la lluvia,
o las lágrimas del sereno, y no pueden ser
sino así, porque han sido traídos de la montaña.
(Ak´abal, 1993, p. 31)

Reivindica así unos mundos rurales que el discurso hegemónico oficial de Guatemala ha visto como símbolos de atraso, reductos de indios y negación del progreso, los cuales constituyen para el poeta, por el contrario, tesoros maravillosos, parte de su identidad y de su vida. Establece también un vínculo íntimo entre naturaleza y cultura cuando afirma que sus versos han sido traídos de la montaña. El diálogo con la naturaleza, basado en una actitud de respeto y de atenta escucha, impregna la obra de Ak´abal, quien proviene de un mundo en el que el hombre forma parte de la naturaleza, y no se considera su dueño y señor, y en el cual la comunicación no solo se realiza entre el hombre y el hombre sino, sobre todo, entre el hombre y el mundo (Todorov, 1998, p. 75, citado en Sánchez 2012, p. 83).

En esta comunicación el hombre no está por encima de los otros seres que habitan el universo, plantas animales, piedras —estas últimas se consideran vivas en muchas culturas amerindias— sino a su misma altura. Al respecto, el crítico Jorge Rogachevsky anota que "en el mundo k'iche', aparentemente, el ser humano se implanta en un lenguaje para afirmarse como un elemento adicional dentro de un contexto natural" (1994, citado en Sánchez, 2007, p. 83).

En "Río Pau´l" se reitera el diálogo inspirador con la naturaleza, la voz poética oye al río y este capta su tristeza; como muestra el siguiente fragmento, el diálogo produce un intercambio benéfico y una transformación sanadora:

Entró la noche
y se tragó al río.

Me dejó su canto
Y se llevó mi llorar.
(Ak´abal, 1.993, p. 37)

La naturaleza, además de inspirar la creación poética e impregnarla es, en sí misma, poesía, como se dice en "Árbol": "Libro verde / árbol poeta, / Cuánta poesía en tus hojas" (Ak´abal, 2006, p. 8).

Ak´abal habla en su poesía de múltiples elementos de la naturaleza localizados en la tierra, el agua, el cielo, el cosmos: pájaros, árboles, flores, frutos, piedras, ríos, montañas, viento, estrellas. Esta travesía constituye un escenario estético que según Juan Guillermo Sánchez es una característica de la literatura indígena, en la que se sobrepasan "el libro" y la "obra" llevándonos a estos universos tan variados[64]. Muchas de estas poesías juegan en la infancia y nos muestran una mente infantil escrutando agudamente su entorno y tratando de entender los misterios del mundo que la rodea, como la conducta de los animales y los avatares de las fuerzas de la naturaleza. En el poema "Amanecer" un niño expresa su preocupación porque los gallos cantan y el sol no ha salido, en contra de la rutina habitual. La madre tranquiliza al niño y le explica que el día va a estar nublado: "La noche era joven / y yo era chiquito" (Ak´abal, 1993, p. 14).

Naturaleza y cultura se entrelazaban en las grandes culturas mesoamericanas y la primera le servía de modelo a la segunda. Es bien conocido el caso de las pirámides de Teotihuacán, ciudad localizada al noreste del valle de México, inspiradas en las montañas que rodean el valle. Algo similar sucede con juguetes infantiles, como en el ejemplo que nos trae Ak´abal de un sencillo pero ingenioso pito de barro con forma de pollo llamado Xul, un juguete popular que podemos encontrar con distintos nombres y variedad de formas en muchos países de Latinoamérica. El juguete no es, sin embargo, para todos los niños; en el poema se le califica como "juguete de patojitos pobres" (*Ibíd.*, p. 15). Esta creatividad se convierte tristemente en un marcador social y un estigma de clase.

Los pájaros son muy importantes: en los poemas de Ak´abal se utilizan onomatopeyas para imitar sus cantos, que se describen con la pericia de un sabedor de sus costumbres. La experimentación con las onomatopeyas produce poemas altamente originales como "Canto de pájaros": "Klisklis, klisklis, klisklis… / Ch´ok, ch´ok, ch´ok / tz´unun, tz´unun, tz´unun / ", y así sucesivamente. (Ak´abal, 1993, p. 28). La naturaleza es un texto cuyo código saben descifrar algunas culturas. En la poesía de nuestro escritor los pájaros forman parte del entramado de aquella y están en relación con sus distintos elementos. Para el que conoce el código, el vuelo de las aves, su canto, su presencia, anun-

[64] Juan Guillermo Sánchez ha explorado exhaustivamente la relación de la poesía de Ak´abal con las tradiciones cosmológicas y chamánicas mayas en su libro *Memoria e invención en la poesía de Humberto Ak´abal*, publicado en 2012 por la Editorial Abya Yala. El lector interesado puede remitirse a dicha obra.

cian los distintos fenómenos de la naturaleza que están por venir; así, en los versos de Ak´abal los azacuanes anuncian el verano, el k´urupup anuncia la caída del sol y la llegada de la luna, el ch´ik pide la lluvia, el klis anuncia la lluvia; otros, como el buqpurix, son aves de mal agüero que anuncian desastres.

Si en el mundo occidental se establece una relación de discontinuidad entre el hombre y la naturaleza, no sucede así en el mundo indígena; los límites entre lo que la ciencia occidental denomina especies no son fijos ni estables, se pueden cruzar originando transmutaciones, como en el poema "No están":

> Los pájaros no están,
> se han escondido en mi corazón.
>
> Hoy soy nido.
> (Ak´abal, 2006, p. 100)

En este poema el corazón humano, vuelto nido, acoge a los pájaros con el mayor de los afectos. Otro ejemplo de transmutación se da con los árboles, elementos vitales de la naturaleza. En "Color de agua" el ser humano ve cómo su sombra está en el agua y cómo esta imagen de sí mismo se transforma en árbol: "Tengo ramas, tengo hojas, soy árbol" (*Ibíd.*, p. 10).

La comunicación con la naturaleza, que estructura el mundo poético de Ak´abal, resulta particularmente elocuente en el caso de las piedras, que en Occidente son consideradas como elementos inertes, sin vida, y que para el maya k´iche´, por el contrario, hablan y, más aún, son depositarias de una memoria ancestral. Así, en "Piedras" nos dice: "No es que las piedras sean mudas: / sólo guardan silencio (Ak´abal, 2006, p. 6); contienen así mismo dentro de ellas la memoria y el permanente recuerdo de los antepasados, y escuchan y contestan como sabias y exigentes maestras:

> Altares de los abuelos,
> —escuchas eternos,
>
> Duras en su silencio,
> durísimas en sus respuestas.
> (Ak´abal, 1993, p. 46)

En "Temblor de fuego" habla específicamente de las piedras talladas por los mayas —recordemos el prolífico trabajo en piedra de este pueblo en las estelas, textos cubiertos de glifos, las esculturas, los palacios, las pirámides— verdadera y milenaria memoria cultural: "Esas piedras con la boca cerrada / guardan secretos de lejanos ayeres / como esperando gritarlos / al primer temblor de fuego" (Ak´abal, 2009, p. 15). Esta visión de las piedras me recuerda

las célebres páginas de José María Arguedas en *Los ríos profundos*, cuando el niño protagonista habla de los muros incaicos del Cuzco sobre los cuales los conquistadores españoles edificaron sus palacios e iglesias: "En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado" (Arguedas, 1994, p. 11).

"—Papá —le dije—, cada piedra habla. Esperemos un instante… Cada piedra es diferente. No están cortadas. Se están moviendo... —Papá, parece que caminan, que se revuelven, y están quietas" (*Ibíd.*, p. 11).

En la imaginación poética de Ak´abal el cosmos está cerca; estrellas y luna están al alcance de la mano, en particular de las de los niños, quienes juegan con los astros: "En aquel tiempo / Cuando el cielo / No estaba lejísimo como ahora, / yo cortaba estrellas / y me las comía", o "Yo jugué con la luna / cuando era chiquito / Me encaramaba / sobre el árbol más alto / y la bajaba del cielo" (Ak´abal, 1993, p. 38, p. 73).

Rita M. Palacios, en su artículo "A Poetic of Weawing in the Work of Humberto Ak´abal" (2016), plantea otra perspectiva sobre la representación de la naturaleza que nos ofrece el poeta k´iche´. Argumenta que este oculta el artificio de su construcción poética creando la ilusión de una lengua natural que habla, respira y va directamente de la montaña a la página, ilusión que ha sido reforzada por estudiosos de su obra como los ya mencionados Jorge Rogachevsky y Juan Guillermo Sánchez. Este ocultamiento es clave para enunciar una voz maya distintiva y una lógica cultural particular que parece estar en oposición directa a los valores occidentales. Sin embargo, tal estrategia reproduce un binarismo ladino-indio que silencia el carácter ch´ixi de la poesía de Ak´abal y posee una condición homogeneizadora, puesto que repite el par indio-naturaleza que ha sido crucial en la construcción del indígena como "el otro" (p.108) [65]. Esta es una perspectiva que considero digna de atención y de estudio.

Por lo demás, este mundo en el que los mayas viven en tan estrecho contacto con la naturaleza dista de ser un mundo idílico; acosados por la pobreza, la falta de oportunidades o por la violencia, migran a las ciudades como cientos de miles de indígenas en Latinoamérica, y también de campesinos y afrodescendientes.

[65] La noción de ch´ixi es una noción ayamara utilizada por Silvia Rivera Cusicanqui, la cual "describe algo que es y no es, una entidad que tiene huellas de dos o más lugares distintos, experiencias o gentes; cosas que pueden estar en conflicto pero que también pueden trabajar juntas". En el ch´ixi la contradicción y la diferencia existen no como tensiones sino como complementos en un sistema complejo (Palacios, 2016, p. 106-107).

Migración y ruptura

En los primeros años de su adolescencia, Ak´abal migró a Ciudad de Guatemala con el fin de buscar trabajo y ayudar a su familia. Este sujeto migrante queda inevitablemente separado de su entorno natural y cultural, de su pueblo, y de sus montes, ríos, pájaros, árboles y piedras, lunas y estrellas, que enriquecieron su infancia de patojito (niño) pobre. Esta experiencia migratoria, descrita en detalle por otra maya k´iche´, Rigoberta Menchú, se trata en la poesía de Ak´abal y de otros poetas mayas contemporáneos.

El desgarramiento interno que produce esta migración se expresa en el poema "Y lo sabe": "Yo vivo aquí / pero/ pienso allá… / Y mi pueblo lo sabe" (Ak´abal, 2006, p. 12). La voz poética expresa así un sujeto escindido que llevaría en la ciudad una vida de máquina, meramente física, mientras su pensamiento y sus afectos están allá, en el pueblo que tuvo que dejar, que continúa siendo su lugar de producción. Insiste, sin embargo, en que su pueblo va con él, como en "Xol Mumús": "A dondequiera que voy / llevo cargado mi pueblo. / De lo contrario / iría triste" (Ak´abal, 1993, p. 80).

La ciudad es vista como la antítesis de todo lo que el poeta ama y que ha tenido que dejar, como en el poema "Lluvia", que cito en toda su extensión, en el cual la ciudad se presenta como destructora de la naturaleza, donde la lluvia ya no puede habitar ni sentirse a gusto:

> Ayer encontré a una nube llorando.
> Me contó que había llevado su agua
> a la ciudad
> y se perdió.
>
> Buscó paisajes
> Y la ciudad se los había tragado.
>
> Descalza, triste y sola
> regresó.
>
> Volvió a llover en el campo
> xaras y sanates hicieron fiestas.
>
> Y cantaron los sapos.
> (Ak´abal, 1993, p. 64)

En este poema, a diferencia del discurso de las élites, la ciudad representa las dinámicas destructivas, y el campo, por el contrario, las fuerzas regeneradoras y constructivas de la vida. Paradójicamente, sin embargo, es en esta ciudad hostil y destructiva donde Humberto Ak´abal lee vorazmente y se inicia como poeta, y el mundo que ha dejado se recupera continuamente en su escritura. Poeta que la urbe niega en un principio, pues las editoriales no quieren aceptar una poesía que les parece "rural".

Esta es una experiencia que comparten muchos escritores indígenas en Latinoamérica y no todos la abordan de la misma manera. Enfrentado a la gigantesca megalópolis que es São Paulo, el escritor indígena Daniel Munduruku llega a otra solución: excavar la historia indígena de São Paulo, volverla pública y convertir esta ciudad desconocida y hostil en su aldea.

La experiencia del sujeto migrante es representada también por la poeta maya kaqchiquel María Elena Nij Nij (1953-), campesina, empleada, doméstica, poeta y activista, en el poema titulado "Me vine a la ciudad". En este poema nos habla una voz poética femenina que llega a la ciudad, huyendo también de la pobreza, y con ilusiones y anhelos; se añora con dolor, al igual que en los poemas de Ak´abal, la naturaleza que ha sido totalmente destruida en la urbe, como se lee en este fragmento del poema:

> Sentí haber llegado a un túnel,
> vi la ciudad como un gran túnel,
> sin voz de marimba, sin voz de pájaros,
> sin aire respirar, sólo suspiros y suspiros,
> sin ver las nubes y el cielo azul, sólo humo negro, sólo asfalto
> sólo cemento.
> (Nij Nij en Del Valle, 2012, p. 141)

A la añoranza por la naturaleza se agregan el dolor por la pérdida de la infancia, los sencillos juguetes infantiles de las niñas —muñecas, ollitas, canasticos—, el afecto y regalos de los padres. La esperanza de un futuro mejor se ve rápidamente truncada, ya que los patrones con quienes trabaja como empleada doméstica le dan un cuarto de tabla y lámina peor que el de un perrito. La ciudad es mentira, falsedad e ignorancia, una promesa de progreso no cumplida. La migrante enfrenta en ella discriminación por su traje, su mal español (castilla), su lengua y su origen:

> […] esas gentes no entendían que yo tenía mi propio idioma,
> no entendían que desde el vientre aprendí a hablar en mi idioma.
> En las calles, en el mercado me decían María, mija, india.
> Esas gentes no entendían que este país no es la india[66].
> (*Ibíd.*, p. 142)

Aquí la poeta lanza una mirada crítica sobre la población guatemalteca ladina que no sabe nada sobre las culturas indígenas y que se aproxima a ellas con preconceptos y estereotipos. Subvierte la idea, propagada por el discurso hegemónico, de que los mayas son los ignorantes, los que no entienden.

[66] En minúscula en el original

Otro elemento cultural al que Nij Nij se refiere en su poema es el traje étnico que las mujeres mayas persisten en usar en las ciudades, a pesar del escarnio que esto conlleva, mientras que entre los hombres, por el contrario, su uso ha desaparecido casi por completo. Nij Nij lo defiende con fiereza y explica que el traje esconde varias significaciones: "la cicatriz del verdugo", "una historia milenaria", "el coraje". Hay una enorme conciencia de la historia y la cultura que el traje étnico representa; una historia de opresión, pero también de resistencia, de dolor, a la vez que de orgullo y dignidad. El traje, consiste en un huipil o blusón y una falda o corte, los diseños del primero, en particular, son un texto que da información sobre el grupo al que pertenece la mujer que lo porta, su lugar social, e igualmente sobre la cosmovisión maya. La complejidad de los diseños y la combinación de los colores le confieren así mismo un alto valor estético a esta prenda.

El poema acaba siendo una crítica a la ilusión del progreso, a la sociedad dominante que explota y maltrata a las y los indígenas que llegan a trabajar a ciudad, y a la iglesia que mantiene lujosos templos mientras hay niños que viven en la más extrema pobreza[67]. A esa iglesia la voz poética opone sus propias creencias religiosas, tal como se las enseñaron sus padres: que Dios está presente en todo lugar, que no necesita una casa ni menos una casa de lujo.

"Me vine a la ciudad" pone de presente cómo la experiencia de la migración difiere según los géneros y que para las mujeres implica casi siempre trabajar como empleadas domésticas en casas donde, además de ser mal pagadas y mal alimentadas, se atenta contra su libertad de movimiento encerrándolas bajo llave, y contra sus creencias religiosas obligándolas a ir a misa y a practicar un catolicismo oficial que les es ajeno, muchas veces con la complicidad de los sacerdotes. Rigoberta Menchú en su testimonio y la escritora wayuu colombiana, Vicenta María Siosi, dan cuenta también en sus textos de la oprobiosa experiencia que el empleo doméstico significa para las mujeres indígenas de distintas latitudes. La migrante resiste, sin embargo, a esta discriminación, persistiendo en el uso de su lengua y del traje étnico.

Humberto Ak´abal se solidariza con la situación de estas mujeres mayas en las ciudades, les expresa su empatía y levanta su protesta frente a la ignominia que viven en el poema "Cholera": "Sos la «muchacha» / la cholera, / te humillan, / te descascaran. / Queman tu juventud / y te machacan el alma."

[67] Esta crítica al progreso es compartida por Ak´abal y pone de presente la aguda mirada crítica de los mayas sobre el capitalismo, que puede traspasar las falsas ilusiones que este sistema le vende al mundo entero. Así en "NO SÉ…: Mi pueblo /me vio salir en silencio. / la ciudad con su bulla/ ni cuenta se dio/de mi llegada. / Dejé de ser campesino/y me hice obrero:/no sé si adelanté/ o retrocedí". (Ak´abal, 1993, p. 138).

(Ak´abal, 1993, p. 130). Se refiere también, en "Pueblera", a la soledad en que viven estas mujeres en la ciudad, la cual él ha vivido también, a la nostalgia que sienten por su pueblo y a la tristeza que el recuerdo produce, sentimientos que él conoce y explora en su poesía (Ak´abal, 1993, p. 70).

Maya, indio, pobre

Hemos visto hasta el momento cómo Ak´abal se construye una identidad como poeta y como maya afincada en los pueblos y en una relación horizontal con la naturaleza, en la que el hombre es uno más entre las especies, no solamente las que nosotros consideramos vivientes, y puede dialogar con ellas, entenderlas, captar sus mensajes, seguir sus consejos y volverlas el centro de su poesía. Hay también en su obra una elaboración sobre la "indianidad" o "indigenidad" relacionada con siglos de despojo en la que clama por la situación de inferioridad con la cual han tenido que lidiar los mayas, con coraje y resistencia, desde la conquista española y luego bajo el colonialismo interno al que los sometió la república.

Esta experiencia histórica es una experiencia colectiva de la cual se apropia la voz poética y la expresa sin mencionar nunca la palabra "maya" y solo a veces la palabra "indio". Así, el poema "Y Nadie Nos Ve" inicia subrayando la extraordinaria fortaleza de los mayas —"la llama de nuestra sangre arde, / inapagable / a pesar del viento de los siglos" (Ak´abal, 2006, p. 170)— en el transcurso de la larga historia en la que han vivido miseria, tristeza, pérdida de tierras e invisibilidad. Paulatinamente los mayas han sido despojados de sus mejores tierras y acorralados en tierras poco fértiles e improductivas: "los aguaceros poco a poco las lavan / y las arrastran a las planadas / que ya no son de nosotros", declara con tristeza la voz poética (*Ibíd.*, p. 170).

A este despojo material que los priva de un medio fundamental para reproducir su vida y su cultura se añade su marginación en la sociedad guatemalteca, que los niega como miembros activos y valiosos de ella ignorándolos hasta hacerlos invisible: "Y aquí estamos / parados a las orillas de los caminos / con la mirada rota por una lágrima… / y nadie nos ve" (*Ibíd.*, p. 170).

No parece haber consuelo, ni esperanza, ni futuro para esta triste situación; el poema es desconsolador. "Quinientos años de dolor", exclama María Elena Nij Nij en el título de su poema sobre esta misma historia, cuestionando con fuerza la Celebración del V Centenario del Descubrimiento de América: "Cómo voy a cantar canto de victoria / si son quinientos años de hambre / quinientos años de frío y de muerte / … / quinientos años de represión y de mentiras / …Desde entonces fuimos crucificados / y seguimos crucificados" (Nij Nij en Del Valle, 2012, pp. 127-128). El poema es una larga enumeración de miserias, sufrimientos e injusticias, y termina confrontando a Cristo,

pidiéndole que proteja al desplazado y que se manifieste. Al final se afirma con absoluta certeza: "*El mal de la invasión no pasó hace 500 años / El mal de la invasión empezó hace 500 años*" (Cursiva en el texto original) (*Ibíd.*, p. 129).

Esta experiencia de despojo no ha sido, desde luego, privativa de los mayas; la han vivido en mayor o menor grado todos los grupos indígenas del continente americano. Por ello mismo, la recuperación de los territorios ha sido la punta de lanza de los movimientos indígenas contemporáneos, que han logrado consolidar en cierta medida los derechos territoriales de sus pueblos en países como Brasil y Colombia. Este no ha sido el caso en Guatemala, en donde los mayas adquirieron, después de los Acuerdos de Paz, derechos culturales pero ninguna garantía en términos de tierras y derechos socio-económicos, como me explicó Demetrio Cojtí cuando lo entrevisté en Ciudad de Guatemala.

La experiencia del despojo se amplifica en el poema "Robo" de Humberto Ak´abal: "Nos han robado / árboles, tierras, agua. / De lo que no han podido adueñarse es del Nawal / ni podrán." (2006, p. 190). Aquí los mayas son despojados, además de la tierra, de otros elementos fundamentales para la vida como la naturaleza y el agua; sin embargo, a diferencia del poema anterior, la derrota no es total y el Nawal —el espíritu protector animal o doble de cada maya— permanece imbatible, lo cual simboliza la fuerza de la cultura maya y de sus creencias.

A esta experiencia de despojo e invisibilidad se agregan la de la pobreza, el hambre, el duro trabajo y la explotación que aparecen en poemas breves, sintéticos, para emitir, con una asombrosa precisión, mensajes contundentes mediante palabras sencillas, como el mismo Ak´abal explica en su prólogo a la antología de 2006, publicada por la Editorial Monte Ávila en Caracas: "Mis poemas intentan mantener el mismo tono platicador de un día cualquiera en las calles o en la plaza del pueblo…" (Ak´abal, 2006, p. XX). Así, en el poema "Si no fuera" se subraya que el hambre es una experiencia lenta, cotidiana y paulatina: "De hambre se muere poco a poco" (*Ibíd.*, p. 174). Hay dolor en los poemas, dolor frente a tanta miseria, tanto la propia como la ajena, deseo de hacer algo, de remediarla: "Cómo quisiera ser un pedazo de trapo / y servir aunque sea de remiendo." (*Ibíd.*, p. 190). Hasta el sol se horroriza de ver tanta pobreza que hace más clara con su luz, como se expresa en el poema "El sol" (*Ibíd.*, p. 194).

La figura colonial del indio, convertido prácticamente en una bestia de carga, explotado sin misericordia, abrumado con el peso que lleva a sus espaldas, asegurado con una faja o mecapal a su frente, con la cabeza inclinada hacia el suelo, se expresa magistralmente en "El Mecapal": "Para / nosotros / los indios / el cielo termina / donde comienza / el mecapal."

(*Ibíd.*, p. 194). Además de hambre y tristeza, la pobreza conlleva fragilidad; el equilibrio social del pobre es muy precario, cualquier cosa puede descolocarlo y está siempre expuesto a que los demás lo aplasten, como se muestra en el poema "El Baile" (*Ibíd.*, p. 198). En su conjunto, estos poemas ofrecen una visión de la pobreza como una experiencia total que no deja ningún resquicio de la vida libre de su presencia, salvo el Nawal. Las carencias de los pobres son tan abrumadoras que ni incluso en la muerte logran descansar, ya que los cementerios y las fincas son privados, como leemos en el Poema "Si Un": "Por eso los pobres / siempre andamos corriendo / porque no tenemos / donde pararnos." (Ak´ábal, 1993, p. 129).

Calixta Gabriela Xiquín (1956-), licenciada en Trabajo Social, refugiada en Estados Unidos después del asesinato de tres de sus hermanos durante el conflicto armado en Guatemala, se une a esta denuncia de la pobreza del indio, a la vez que resalta su fuerza cultural y exalta sus atributos. Así, en el poema "Indio", el indio vive la pobreza, el analfabetismo, la desnutrición y la enfermedad a la vez que posee claridad, luz, independencia, autonomía, tiene una estrecha conexión con la naturaleza, posee el sentido de comunidad. Señala que esta disyunción, que podríamos ver como una entre indio y maya, empezó con la invasión española (Xiquín en Del Valle, 2012, pp. 148-149). El maya poseedor de una riquísima y milenaria cultura es transformado por la conquista en indio, con toda su secuela de infortunios, indio que se perpetúa en la república criolla. Desde entonces, el maya-indio vive en estas dos realidades.

Las injusticias de un sistema social y de un país sustentados en la exclusión, en los que se perpetúa a los mayas como indios, se expresan admirablemente en el poema "Lejanía": "En este país pequeño / todo queda lejos: / la comida; / las letras; / la ropa…" (Ak´abal, 2006, p. 196).

Pido la palabra

A la vez que poetiza toda esta situación de pobreza, discriminación y marginación, Humberto Ak´abal la enfrenta también, y reclama en "El Pregonero" su derecho a la palabra en su propia lengua, sintonizándose así nuevamente con el movimiento indígena contemporáneo que ha reclamado el derecho de los pueblos indígenas a sus propias lenguas —prohibidas y perseguidas por cientos de años—, y quien dice lengua dice cultura, pensamiento, cosmovisión: "Pido la palabra. / —Dije "la palabra" / no un micrófono. / …¡Pido la palabra: / la quiero en mi propia lengua!" (Ak´abal, 1993, p. 65). La palabra les permite a los pueblos indígenas romper el cerco del silencio y la opresión, reclamar sus derechos y obtener poder político, social y cultural. Las palabras —en el caso de la poesía— permiten visibilizar a un pueblo y a una cultura y mostrar sus riquezas y valores en el mundo global en palabras del poeta

k´iche´: "Llevar mi pueblo a un libro es todo mi esfuerzo y hacerlo florecer si fuera posible" (Ak´abal, 2009, p. 5).

Con el fin de hacerse oír, los pueblos indígenas, en sus luchas, han tenido que vivir el dilema de apelar a las lenguas coloniales y transformar esta herramienta de opresión en un arma de liberación, e igual les ha sucedido a los escritores indígenas que buscan diseminar su palabra de la manera más amplia posible. Ak´abal habla admirablemente de este dilema en el poema "El canto viejo de la sangre", de su libro *Las palabras crecen* (2009), en donde muestra por un lado una plena conciencia de que el uso del español viene impregnado del dolor y la sangre de sus ancestros, carga negativa que él revierte en el sentido de que lo ha enriquecido al permitirle el acceso a otros mundos y ver, a la vez, su propio entorno desde otra perspectiva: "…esta lengua es sólo una llave más / para cantar el canto viejo de mi sangre" (Ak´abal, 2009, p. 9). El bilingüismo de su poesía hace que él sea un escritor de, en sus palabras, "confluencias".

Confluencia excluye aquí el predominio de una lengua sobre otra y de una cultura sobre otra que caracterizó tanto la realidad colonial como la republicana, y pone a las lenguas y a las culturas coloniales e indígenas en un plano de igualdad; es más, se aprovecha de la lengua colonial para expresar de maneras novedosas su mundo maya k´iche´. Encuentro aquí ecos del pensamiento decolonial de Daniel Munduruku, quien quiere cerrar la brecha entre culturas, abierta hace quinientos años por el colonialismo, con el fin de que indios y no indios confluyan en una relación horizontal y respetuosa en la nación que es Brasil.

Postconflicto y nuevas voces mayas

Rosa Chávez (1980-), poeta, actriz y gestora cultural, también maya k´íche´, aborda en algunos de sus poemas temas similares a los de Humberto Ak´abal, con un lenguaje experimental y novedoso; en otros introduce además temas nuevos que tienen que ver con su posición generacional y su perspectiva de género. Se unen a ella las voces de otras poetas mayas que escudriñan también la situación de las mujeres, a la vez que su riqueza cultural. Me ocuparé aquí de sus confluencias.

Logré entrevistar a Rosa Chávez en Julio de 2013 gracias a Yolanda Aguilar, directora del Centro de Formación, Sanación e Investigación Transpersonal Q´anil, de Ciudad de Guatemala, amiga de mi querida amiga María Eugenia Vásquez[68]. Hablamos ya casi al final de mi estancia en

[68] Autora de E*scrito para no morir: bitácora de una militancia* (2000). Premio Nacional de Testimonio del Ministerio de Cultura de Colombia en 1998.

Guatemala, en un bonito café de la zona dos. Rosa acababa de regresar de Colombia —del Festival de Poesía de Medellín— y estaba muy entusiasmada con mi país. Fue una maravilla hablar con esta joven mujer, poeta y activista cultural que exhala energía, vitalidad y creatividad.

Rosa Chávez, poetisa del pueblo maya k´iche´, Guatemala. Fotografía: Alejandra Hidalgo. Archivo de la autora.

Infancia, etnicidad y conflicto armado

Rosa nació en San Andrés Itzapa, Chimaltenango (departamento ubicado en la región central de Guatemala). Su mamá es kakchiquel y su papá es k´iche´ de Santa Cruz del Quiché[69]. Nació en San Andrés en un momento

[69] Muy cerca de Santa Cruz se encuentran las ruinas de Q´umarcaj, la antigua capital de los mayas k´iche´, fundada en los inicios del siglo XV.

en el que su madre fue a visitar a su abuela, pero creció en Santa Cruz y vivió allá hasta los once o los doce años.

Santa Cruz fue muy azotada por el conflicto armado. Operaba allí el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres), que volaba puentes y torres de energía. Para contrarrestar la ofensiva guerrillera, el gobierno de Lucas García (1978-1882) inició la ofensiva de «Tierra Arrasada» en la región en donde operaba el EGP, el área petrolera del norte del departamento de Quiché, es decir el Triángulo Ixil de Ixcán, Nebaj y Chajul, en la Franja Transversal del Norte. Durante esta ofensiva se dieron intensos ataques a poblaciones civiles mayas que fueron masacradas. Dada esta situación, la familia de Rosa se movía con frecuencia, y dejaron finalmente Santa Cruz y se asentaron en Chimaltenango.

Rosa recuerda vivencias en Santa Cruz de Quiché relacionadas con el conflicto armado en pleno apogeo: "nosotros no sabíamos, como niños, qué era lo que estaba pasando y por qué de pronto nos teníamos que tirar al suelo y veíamos helicópteros o por qué ya no se podía salir a las 6 de la tarde; no sabíamos nada, lo supimos cuando entré al diversificado (un colegio en Ciudad de Guatemala), cuando vine a estudiar acá donde nos explicaban todo lo que había pasado en el Quiché"[70].

En los colegios donde estudió en el Quiché tampoco se les hablaba sobre el conflicto armado que se estaba dando.

La poeta creció sin signos visibles de su identidad étnica, como el traje y la lengua, pues sus padres, al igual que muchos otros mayas, querían proteger a sus hijos de la represión del ejército o, en general, de la discriminación que sufren los indígenas en Guatemala. Su madre, oriunda de San Andrés Itzapa, provenía de una familia de origen campesino, había sufrido mucho por la discriminación racial y quería evitársela a sus hijos. En Santa Cruz la situación de los mayas era diferente; tenían una buena posición económica y social y se sentían orgullosos de su identidad. Sin embargo, tuvieron que protegerse del conflicto armado y dejar el Quiché. La abuela de Rosa fue la única que le hablaba cuando niña en la lengua k´iche´; por eso la entiende.

La ciudad, el arte y la etnicidad

Cuando entró al diversificado, un instituto muy grande en Ciudad de Guatemala en el que se ofrece un bachillerato en distintas aéreas del conocimiento, al que venía gente de todo el país, se empezó a enterar de todo lo sucedido durante el conflicto armado. Empezó a usar el traje maya e inició un proceso, muchas veces doloroso y difícil, de recuperación de su

[70] Todas las citas entre comillas provienen de la transcripción de la entrevista grabada que le hice a Rosa Chávez en julio de 2013 en Ciudad de Guatemala.

identidad maya. Comenzó a preguntar y sus padres ya le contaron cosas y resultó que al interior de su familia había divisiones, pues por el lado materno era una familia afiliada a sindicatos y organizaciones de base, mientras que por el lado paterno tenía tíos que eran militares.

A mi pregunta sobre cómo ve el resultado de los Acuerdos de Paz, porque considero que la experiencia de Guatemala es muy importante para Colombia, me dice que han pasado ya 17 años desde la firma de los acuerdos y ella piensa que siguen en una posguerra. La guerra no se terminó totalmente y ahora es más complicado porque no hay actores muy definidos. Ahora en todo Abya-Yala hay que dar una lucha por la defensa del agua y del territorio, en contra de las transnacionales y de la minería. Está también el problema del narcotráfico y de los militares involucrados en este; sigue habiendo militarismo y represión. Uno de los aspectos positivos que ve es que el movimiento maya es muy fuerte en el presente y que el movimiento social, que fue desarticulado por el conflicto, se está organizando de nuevo.

Octubre azul y el arte urbano en Guatemala

Terminado el conflicto, y cuando Rosa llegó a vivir a Ciudad de Guatemala en 1997, irrumpieron con fuerza movimientos artísticos que se tomaron el espacio público: poetas, artistas urbanos, pintores, artistas conceptuales. Rosa se sumergió en ese mundo. Cuenta que era muy curiosa, que le gustaba caminar sola y empezó a conocer artistas y poetas. El alcalde de la ciudad les dio las llaves de un edificio que estaba abandonado y fundaron un colectivo de poetas con cerca de treinta personas de todas las edades. Hacían talleres de poesía, lecturas de poesía en la calle, tenían una publicación impresa, querían hacer muchas cosas con la poesía y estuvieron ahí un par de años. Tenían una biblioteca, un centro cultural, y Rosa empezó a tener un mayor acceso a la literatura. Hizo su primera lectura pública en un parque, era un momento histórico. Ese movimiento se llamó *Octubre Azul* y Rosa era la única maya dentro del mismo[71].

Rosa inició sus primeros pasos en la poesía a los doce o trece años, pero solo conocía autores clásicos del Siglo de Oro español, nunca había leído poesía moderna y todo lo que escribía lo hacía en forma de sonetos y alejandrinos. Es en el movimiento artístico de ciudad de Guatemala que conoce poesía moderna, y recuerda en especial a Alejandra Pizarnik.

Luego de esta gran experiencia, continuó trabajando en Caja Lúdica, un colectivo artístico, y cuidando a su hijo. En 2005 salió su primer libro de poe-

[71] En internet se habla de Octubre azul como un festival que se realizó en el año 2000 y que le abrió las puertas al arte contemporáneo guatemalteco.

sía, *Casa Solitaria*, en el que habla de la llegada a la ciudad. Considera que es un libro muy duro, muy sentido, bastante visceral.

Un arduo camino

Luego inició el proceso de "reconstitución de mi identidad, de mi idioma, a reaprender, a re-reconocer mi idioma, mi cosmovisión, mi espiritualidad. Yo podría decir que me puse en un proceso de descolonización, del pensamiento, de la espiritualidad, de un conocimiento fuerte. Me costó, pero después de un tiempo dejé Caja Lúdica con el afán de conocer más y de estar con mi comunidad y me fui a trabajar con organizaciones mayas en Quiché y en Chimaltenango y en Sololá, a conocer y a trabajar más con guías espirituales".

Este proceso fue difícil porque Rosa vivió la experiencia del rechazo de su propio pueblo, embebido en el purismo de lo que un o una maya deben ser. Humberto Ak´abal la cuestionó, por ejemplo, por lo del idioma. También hay estereotipos sobre cómo debe ser un o una poeta indígena. Dice Rosa que "si no hablo de pajaritos y de montañas no es poesía indígena". Este rechazo afectó, por supuesto, a Rosa, pero se mantuvo firme y siguió adelante, convencida de que era una mujer maya, sin importar lo que tuviera puesto. Este es un proceso que viven muchos indígenas jóvenes en Colombia, y supongo que en todo Latinoamérica, cuando enfrentan el purismo, la intransigencia, el esencialismo étnico.

Finalizamos la entrevista hablando de la poesía presente en la cultura maya y de la situación de las mujeres. La poesía se encuentra en la oralidad, en los discursos ceremoniales mayas, cuando hablan los guías espirituales, los Ajq`ij (guardianes del tiempo), pero también se evidencia en los rituales cotidianos: los nacimientos, los casamientos, la presentación de una autoridad. Estas tradiciones y la voz de sus abuelos y de su madre han alimentado la poesía de Rosa.

En cuanto a la situación de las mujeres mayas, plantea que la opresión apareció con los conquistadores; piensa que el patriarcado y el machismo no son propios de la cultura maya, pero están muy arraigados desde la invasión. Los principios mayas no son opresores, tienen que ver con los principios de vida del universo y de la humanidad distintos de los del cristianismo, "son la reciprocidad, el valor de la palabra, son la dualidad, son el consejo, el respeto de verdad, entonces eso no tiene que ver con que como mujeres no podamos decir, no podamos reírnos, no podamos vivir nuestra sexualidad, no podamos tener diferentes opciones de vida, entonces yo siento que son retos para nosotras". Rosa concluye que hay que tomar los elementos positivos de la cultura maya pero también separarse de lo que no es bueno ni quiere para su vida.

El periplo vital de Rosa Chávez es paradigmático del de muchos y muchas mayas cuya identidad étnica fue desechada por sus padres para protegerlos del conflicto armado, y quienes cuando ya fueron adultos se empezaron a preguntar sobre la misma. Representan una nueva generación de mayas que han emigrado a las ciudades en el posconflicto, en donde estudian y encaran el impacto de la modernidad global. Son mayas contemporáneos que enfrentan desafíos ajenos a las generaciones anteriores; no quieren desprenderse de su identidad como mayas, pero probablemente quieren introducir cambios dentro de su cultura, tal como propone Rosa para el caso de las mujeres, y en particular para su propia vida de mujer maya contemporánea. Estas reflexiones sobre la situación de las mujeres maya aparecen con fuerza y con originalidad en su poesía.

Acaso no merecía un nuevo nombre

Así se refiere Rosa Chávez en un poema —muchos de sus poemas no llevan títulos— al destino de sufrimiento que han cargado las mujeres mayas por generaciones, en el que menciona a su madre y a su abuela, de nombre Elena. La voz poética femenina no quiere recibir el mismo nombre, quiere construir su propio mundo, quiere tener el derecho de "crear sus propias desgracias" (Chávez, 2010, p. 8). La voz de esta mujer k´iche´ se eleva entonces para romper con el silencio sobre las inequidades de género entre los pueblos maya y por el derecho a la autonomía para labrarse otro destino, que no se presenta como feliz pero sí como propio, al fin y al cabo. Estas ideas se profundizan en un poema atrevido y original donde se presenta una imagen de mujer que contraviene por completo la idea de una mujer tradicional, recatada, puesta en su sitio, que no puede hablar con fuerza:

> Salen sapos y serpientes de mi boca
> Me tiemblan las hormigas
> Pico pincho perforo
>
> Me quedo animala
> Desnuda gruñendo haciendo muecas
> Rascándome la cabeza
> Sangrándome las lacrimales
> Y soy yo y mi madre y mi abuela
> Y soy todas y ninguna
> Quizás sea otra.
> (Chávez, 2010, p. 20)

La voz poética habla de una mujer que no permanece en el silencio; por el contrario, con fuerza incontenible usa un lenguaje fuerte, agresivo, casi

hiriente, como un arma, un lenguaje prohibido para las mujeres; emerge en el poema un ser instintivo —animala— que desobedece el control cultural en la lucha por abrirse un camino. Sin embargo, se afirma la unión con las mujeres antecesoras en un poema donde la definición del ser de la mujer está cargada de tensiones entre la tradición y el cambio, y en la cual se afirman y niegan simultáneamente ambos elementos. ¿Cómo ser otra sin romper con la primera?

De la tradición vienen seguridad y fuerza, como se afirma en el poema en que la voz poética dice que nació de comadrona y que su abuelo colgó su cordón umbilical de un árbol de aguacate (Chávez, Ibid., p. 62), o en el poema "La abuela del temascal", en el que se rinde homenaje a las mujeres sanadoras, poseedoras de antiquísimos conocimientos sobre el cuerpo de las mujeres, que pueden curar con plantas medicinales, masajes, sobos, y quienes también saben curar a los niños de enfermedades como el cuajo y el mal de ojo, u ojeado (*Ibíd*., p. 68). Se da una afiliación con estos aspectos de la tradición que muestran la importancia y la riqueza culturales de las mujeres mayas; eso no implica, sin embargo, aceptar las situaciones de opresión que viven al interior de sus comunidades y sus entornos familiares. ¿Cómo producir los cambios necesarios dentro de los pueblos mayas, enfatizando los aspectos positivos de su cultura y combatiendo los que conducen a la opresión y la subordinación de las mujeres? ¿Cómo manejar las tensiones entre identidad y género?

Calixta Gabriel Xiquín exalta igualmente la riqueza de la tradición cultural de las mujeres mayas en su poema "B´ ELEJE´B´ATZ´", palabra que quiere decir "nueve hilos" en k´iche´y en kaqchikel; se refiere también al día en que una mujer es ordenada como guía espiritual en el calendario maya. El nueve (b´eleje´) es también el número dedicado a las mujeres en el calendario (Del Valle, 2012, p. 410). El poema habla de mujeres tejedoras artistas, escritoras, músicas. Enlaza a las mujeres de hoy con la antiquísima tradición de las diosas mayas. Aquí no parece haber conflicto entre la tradición y el cambio; las mujeres de hoy que buscan transformar colectivamente sus sociedades se insertan en la genealogía de las divinidades femeninas y se apoyan en ellas. Todas las mujeres están inaugurando la llegada de un nuevo orden: "Mujeres preparadas para recibir la nueva aurora / ¡Mujeres todas!" (*Ibíd.*, p. 155).

El cambio se hace evidente en la obra de Rosa Chávez en poemas como "Arde vagina seca" (Chávez en Del Valle, 2012), en el que se toca abiertamente la sexualidad femenina, algo inusual en la tradición maya, lo cual se usa para expresar estados difíciles de las mujeres como la soledad; así se le ordena a la vagina seca y al clítoris vencido que ardan y lastimen esta soledad tan seca, soledad íntimamente ligada a una sexualidad no satisfecha, como se evidencia en los adjetivos que acompañan los nombres de los genitales femeninos.

En un largo poema titulado "Poesía de lo propio", dividido en tres partes, Maya Cu Choc (1968-), maya q´eq´chi´, poeta, educadora popular y comunicadora alternativa, se une a la voz de Rosa Chávez para expresar la situación de las mujeres, inmersas por generaciones en un triste destino: "Nací mujer / predestinada / al llanto…en mis dos países / hubo muros que / aun quiero derribar / -botar piedras de siglos / no es fácil / para cuatro niñas de cinco años" (Cu Choc en Del Valle, 2012, p. 287). Destino doloroso que liga a su situación social cuando habla de sus dos países con muros, países que son una clara mención de la división entre indios y ladinos que ha caracterizado históricamente a Guatemala y en los que las mujeres tienen mucho que combatir, tanto en el uno como en el otro. Labor nada fácil para las niñas pequeñas cuando empiezan a enfrentar de lado y lado las opresiones por su género en sus comunidades, y por su género y su etnicidad en el resto del país.

En la segunda parte el poema habla del dolor de sus hermanas y hace un llamado a la solidaridad femenina para lavar los abusos y condenar las cadenas: "No siento vergüenza / de mis lágrimas / ellas son la rabia / por el dolor / de mis hermanas / con ellas / lavo el abuso / de calles, y cines y / salas en claroscuro… / con ellas / condeno las cadenas / de mi casa, mi ciudad / mi país (*Ibíd*., p. 288).

En el poema se indica luego un renacer y se pasa a hablar, en la tercera parte, de la fuerza de las mujeres y sus posibilidades de cambio: "Somos un capullo / presto a florecer / Una fuerza blanca que conquista poco a poco" (*Ibíd*., p. 289). Allí se presenta también una alusión a la conquista: "Somos el recinto / del conflicto / nacido con la llegada / del extraño / hace cinco siglos" (*Ibíd.*, p. 289), para señalar el hito que la invasión española marcó en la vida de mujeres y hombres mayas y que empeoró con seguridad la situación de las primeras, como se ha destacado en numerosas investigaciones.

El camino del cambio no es, sin embargo, fácil; algunas mujeres avanzan, pero otras permanecen "bajo la sombra / detrás de la prisión" (*Ibíd.*, pp. 289-290). De todas formas, la mujer tiene los elementos para construir un nuevo futuro, como se dice bellamente al final del poema: "Somos el mañana / humano / pronto a descubrir/ somos la mujer / que intenta construir" (*Ibíd.*, p. 291). El dolor de la mujer no viene de ayer; los muros y los dos países tampoco, como se expresa en el poema "Razones", del cual cito la tercera estrofa: "más allá / hay dos abuelas / cuyas bisabuelas / parieron frutos híbridos / quienes / a su vez / parieron otras frutas / poblando siglo siglo tras sigo / este Paraíso Violado" (Cu Choc en Meza, C., Toledo, A., 2015, p. 55). Se habla aquí de una historia de larga duración que se remonta hasta la Conquista, a la cual se alude con la metáfora del Paraíso Violado; se mencionan mujeres que siglo tras siglo parieron los hombres y las mujeres que denominamos

mestizos, y no precisamente con felicidad y goce, pues hay un señalamiento claro del hecho de la violación. En el poema se señala también la diáspora africana cuando se menciona "un abuelo / cuyo abuelo / cruzó la puerta de los esclavos / en la isla de Goré…" (*Ibíd.*, pp. 55-56). Toda esta historia produce una subjetividad femenina en la que se da rienda suelta al dolor, al que se le añade la rabia: "…tendrás que sumarle además / la rabia/ de saberme / mujer no nacida / amante mutilada / arco iris abortado / —recuerda que fui parida / durante la guerra eterna—" (*Ibíd.*, p. 56). Hay una historia trágica de las mujeres y de su país, como lo muestra la expresión "la guerra eterna", que alude probablemente a la última pero que parece encadenada a otras muchas, en particular para los pueblos mayas, a lo largo del tiempo. Y sin embargo en los versos finales se habla "de mi cauce / de esperanza", como si todavía se pudiera remediar tanta catástrofe personal e histórica.

En el poema "Rabia", Maya Cu Choc pone de presente el drama estructural que ha signado la historia de Guatemala, la negación y la vergüenza de ser indio, drama que ha escindido y fisurado la nación entre indios y ladinos como polos irreconciliables:

> Te aterrás Guatemala y te das vergüenza Guatemala.
> Te da miedo verte al espejo y ver tu viejo rostro
> Adolescente, agrietado, herido, morenísimamente hermoso.
> Te horrorizás al saberte híbrida y te lavas la cara. Tus ojos y
> tu boca aparecen indios; te ves los rizos y una parte de ti
> vibra tropical y negra.
> Tu única certeza es este nombre que te niega y califica.
> Te da vergüenza saberte violada, saberte hija del dominio
> Y del ultraje, Guatemala.
> Y caminás inconclusa, desgarrada. Amándote Guate,
> odiándote mala.
> (*Ibíd.*, pp. 57-58)

Como vemos, la poeta traslada hábilmente la fisura al lenguaje al separar Guate de mala en el último verso. En unas pocas líneas logra sintetizar el dilema histórico de Guatemala, tema recurrente en la poesía, la política y la cultura de este país. Un asunto tratado también por Luis de Lión, Humberto Ak´abal y Calixta Gabriel Xiquín, como ya hemos analizado, y que la CEH (Comisión de Esclarecimiento Histórico) considera una de las causas principales del conflicto armado en su informe de 1999 *Guatemala. Memoria del silencio*. Cabe resaltar que la poeta pone de presente el elemento afro como parte integrante de Guatemala, un elemento más borrado aún, si se quiere, que el indígena.

Feminismo y mujeres mayas

La discusión sobre los derechos de las mujeres mayas desde la perspectiva del feminismo occidental y de la cultura maya es compleja y tensa, y hay una gran variedad de posiciones al respecto. Rosa Pu Tzunux, en su libro *Representaciones sociales mayas y teoría feminista* (2007), plantea que las feministas aplican erróneamente sus categorías, que provienen del individualismo liberal, a una sociedad como la maya donde lo colectivo prima sobre lo individual, y agrega que no tienen la menor comprensión sobre la cultura maya y sobre los mecanismos que regulan la relación entre los géneros dentro de ella, tales como la complementariedad y la búsqueda del equilibrio y la armonía social. Esta puede ser una crítica muy acertada: el feminismo "blanco" y liberal es eurocéntrico y no ha trabajado las diferencias culturales. Sin embargo, la autora no pasa de hacer unas reflexiones generales que, si bien resultan útiles y señalan tópicos que se deben tener en cuenta para entender la situación de las mujeres mayas, distan de ser un estudio a profundidad de los roles de género dentro de esta cultura. Urgen investigaciones de más largo alcance y complejidad al respecto.

Estoy de acuerdo con ella cuando dice que el feminismo victimiza a las mayas; y no solo a las mayas: yo diría que a las mujeres indígenas en general, ignorando por completo que ellas también tienen poder social y político, aunque lo ejerzan de manera distinta a lo acostumbrado en Occidente. Rosa Pu Tzunux da indicios interesantes al respecto que pueden orientar futuras investigaciones. No obstante, una cosa es negarse a la victimización y otra es no considerar seriamente la violencia hacia las mujeres, diciendo que se da en algunos casos y que no se puede generalizar. En ese sentido, y a pesar de su trabajo de campo en la comunidad de Santa María Chiquimula, en el departamento de Totonicapán en Guatemala, esta autora no presenta un estudio a profundidad de la situación de las mujeres en esta localidad. Los resultados del trabajo de campo se materializan en una etnografía tradicional y descriptiva sobre los rituales de matrimonio entre los mayas, sin una mirada crítica sobre los mismos y sin una investigación de la realidad que viven día a día las mujeres de Santa María Chiquimula, diferenciándolas por edad, estado civil, roles sociales etc.

Finalmente, esta autora no convoca ninguna posibilidad de que las mujeres puedan luchar por sus derechos en el mundo maya dentro de su propia lógica cultural. Lo que le preocupa a ella es la encrucijada en que la modernidad pone a Guatemala y a su población indígena. Sus preguntas fundamentales, al finalizar el libro, son: ¿Cómo seguir siendo fieles a la identidad maya en un contexto de modernidad?, ¿cómo integrar los principios del feminismo —y más ampliamente de la democracia y del mer-

cado— a la visión maya del mundo sin que ello signifique la negación de su identidad? Subyace a estas preguntas una idea de la identidad como algo estático y esencialista en vez de verla como cambiante, dinámica y relacional. Ni por asomo aparece la pregunta de cómo crear un feminismo maya política, cultural e históricamente situado, que las mujeres puedan implementar como guía para sus acciones y luchas. Algo que sí propone Rosa Chávez en su poesía.

Lo que es discutible en los planeamientos de Rosa es la idea de que entre los mayas de los tiempos prehispánicos no existían inequidades de género, aunque lo que sí es seguro es que la conquista empeoró enormemente la condición de las mujeres indígenas. Estas se convirtieron en el botín de guerra de los conquistadores, quienes abusaban de ellas sexualmente y las consideraban pertenecientes a una raza inferior. Es evidente que con la conquista se derrumbó un mundo donde las mujeres tenían un lugar y un respeto. Averiguar cómo era ese lugar implica realizar investigaciones profundas que entiendan las lógicas culturales de los antiguos mayas, hasta donde esto sea posible con las fuentes disponibles.

La preocupación por la situación de las mujeres y por los dilemas frente a la modernidad aparecen también en escritoras indígenas de otras latitudes, en este caso en los relatos de dos escritoras wayuu contemporáneas —Vicenta María Siosi y Estercilia Simanca Pushaina— quienes moran junto con su pueblo, el de mayor población entre los grupos indígenas colombianos, en la semidesértica península de La Guajira, el lugar más septentrional de América del Sur.

Vicenta María Siosí Pino, escritora del pueblo wayuu, La Guajira, Colombia.
Fotografía archivo de la autora.

Capítulo 3

TRADICIONES PROBLEMÁTICAS Y MODERNIDADES AVASALLADORAS: GÉNERO Y DERECHOS DE LAS MUJERES EN LA NARRATIVA WAYUU FEMENINA CONTEMPORÁNEA

Examino en este capítulo algunos de los relatos de las escritoras wayuu Vicenta María Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina, quienes comparten en su narrativa un elemento fundamental, el de dar voz a las mujeres wayuu, representar su subjetividad y mostrarnos desde allí las realidades contemporáneas de este pueblo indígena, el más numeroso de Colombia. A lo largo de su obra aparecen experiencias fundamentales para las wayuu como la niñez, el encierro —un prolongado ritual de paso de la adolescencia a la adultez— y el matrimonio por compra[72].

Si bien en sus relatos las dos escritoras se apropian de las tradiciones, la historia y la cultura de su gente, dándoles fuerza e importancia, su obra no es ciega frente a las problemáticas de su sociedad; por el contrario, se desarrolla en ella una mirada crítica de ciertas instituciones tradicionales, en particular del matrimonio por compra, el cual resulta lesivo para los derechos de las mujeres a pesar de que ha contribuido a lo largo de la historia a la sobrevivencia de esta sociedad indígena, junto con otros elementos como las uniones interétnicas y el contrabando.

---

[72] Un artículo de mi autoría sobre estas temáticas fue publicado en 2015 en el libro compilado por Gabriela Castellanos *Rebelión contra el olvido*: *mujeres escriben sobre escritos de mujeres*, del Programa Editorial de la Universidad del Valle, bajo el título "Hasta los días se convirtieron en noche: Rituales de paso, matrimonio por compra y derechos de las mujeres en la narrativa de las escritoras wayuu Vicenta María Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina".

A través de esta mirada se señala una disyuntiva crucial que enfrenta la sociedad wayuu contemporánea, cual es la de encontrar formas de existencia en las que se respeten los derechos de sus mujeres e inaugurar así un futuro mejor para ellas en el siglo XXI, tarea que incumbe, por lo demás, en diferente medida, a todas las sociedades y culturas contemporáneas. En esta tarea resulta clave la negociación entre tradición y modernidad, la cual estudio en particular en Estercilia Simanca.

Hay que resaltar que las dos escritoras aluden con frecuencia en sus obras a la larga historia de resistencia y negociación de su pueblo, y se ocupan en ellas de otros temas sociales como la vergüenza étnica, la manipulación de los políticos sobre los wayuu y el racismo de la sociedad regional y nacional hacia ellos. Vicenta se ocupa también de problemáticas ambientales y ecológicas, como en su cuento "La señora iguana".

Los relatos de los que me ocupo son "El honroso vericueto de mi linaje" (1993) y "No he vuelto a escuchar los pájaros del mundo" (2002), de Vicenta María Siosi. El primero es un relato de tintes autobiográficos en el que la escritora narra la genealogía de su origen, la cual constituye una síntesis admirable de la historia de La Guajira y de la sociedad wayuu en las que se destacan como elementos fundamentales el contrabando, la poligamia, el matrimonio por compra y el mestizaje. En el segundo se retoma, reelabora y amplia el tema del matrimonio por compra y se narra el triste matrimonio de una jovencita de catorce años con un hombre de cincuenta. Analizo también su narración "Esa horrible costumbre de alejarme de ti", en el que se entrelazan la identidad, la vergüenza étnica y el género.

En el caso de Estercilia Simanca examino el cuento "El encierro de una pequeña doncella" (2003), en el que se narra en detalle la reclusión de una adolescente que rechaza, en un principio, el llamado encierro para dedicarse finalmente con un entusiasmo desbordante a las labores del tejido que le son enseñadas, a través de los sueños, durante su reclusión. En esta narración se plantea un interesante diálogo entre tradición y modernidad que permite vislumbrar cambios importantes en las vidas de las mujeres wayuu. Establezco una comparación que ayuda a esclarecer estos dilemas entre esta narración y el documental "La eterna noche de las doce lunas"(2013), de Priscila Padilla.

El periplo de dos intelectuales orgánicas

Considero a Vicenta María Siosi Pino y a su coetánea Estercilia Simanca Pushaina unas intelectuales orgánicas por dar voz a su pueblo, en particular a las mujeres, y por el compromiso estético, ético y político que signa tanto sus obras como sus actuaciones en la vida pública de La Guajira en

defensa de los wayuu, como en el caso de la oposición liderada por Vicenta en contra del proyecto de desviación del río Ranchería, el único de La Guajira. Tienen en común el hecho de ser mujeres wayuu que tuvieron acceso a su cultura de origen en el mundo de su infancia, para trasladarse luego a urbes colombianas en donde recibieron educación universitaria, al igual que les sucedió a Daniel Munduruku y a Demetrio Cojtí.

Son un ejemplo de la continuada práctica del mestizaje entre su pueblo, puesto que no todos sus antepasados son wayuu. Vicenta cuenta con italianos entre sus antepasados y el padre de Estercilia es un afrodescendiente y, al igual que lo han hecho históricamente los y las wayuu, se han apropiado de elementos importantes de la cultura occidental como la educación y la literatura en provecho propio y de sus comunidades. Moverse por mundos variados no parece ser un problema para ellas: recordemos que su pueblo ha mantenido a lo largo de su historia, por el contrabando y el mestizaje, un amplio contacto con una diversidad de pueblos y culturas[73].

Vicenta nació en 1965 en San Antonio de Pancho, ranchería ubicada en la media Guajira. Realizó sus estudios secundarios en Riohacha y luego estudió en Bogotá Comunicación Social y Periodismo en la Universidad de la Sabana (1987) y cursó posteriormente, en 1997, en la Universidad Jorge Tadeo Lozano, una especialización en Planificación del Desarrollo Regional y Municipal (Rocha Vivas, 2010, p. 101). Ha trabajado como corresponsal, jefe de prensa de la gobernación de La Guajira, libretista, profesora universitaria y documentalista para televisión[74]. Ha recibido distintos premios y distinciones, y sus relatos han sido publicados en diversas antologías: en 2002 salió a la luz su libro de narraciones titulado *El dulce corazón de los piel cobriza*, y en 2004 apareció *Shimirra tepichi wayuu / Juegos de los niños wayúu* (*Ibíd.*, p. 102)[75]; en 2017 la Universidad del Valle publicó un libro con sus más recientes relatos, titulado *Cerezas en verano*.

---

73 Me refiero por lo pronto al uso del *wayuunaiki* y el español, al tránsito entre Colombia y Venezuela, y entre su propia cultura y las culturas dominantes de estos dos países, con las cuales mantienen complejas relaciones; pero el espectro de intercambios y contactos puede ser mucho más amplio y abarcar, por ejemplo, el Caribe neerlandés (Aruba y Curazao, principalmente) y anglófono (en particular Jamaica).

74 Sobresalen sus documentales sobre la cultura wayuu "Fiesta de los embarradores de Riohacha» y «Origen y fuerza del matrimonio wayuu en el presente siglo», con el primero ganó el Premio Beca Nacional de Colcultura de 1995.

75 Entre estos premios se destacan el Yotojoro de Oro a la mejor escritora de La Guajira en 1996 y una mención de honor en el concurso Enka, Premio Andino y Panamá de Literatura Infantil, en 1998, por su relato "El dulce corazón de la piel cobriza". Ganó igualmente el VIII Concurso de cuento infantil de COMFAMILIAR del Atlántico en el año 2000 con su cuento "La Señora Iguana".

Estercilia Simanca Pushaina, escritora del pueblo wayuu, La Guajira, Colombia. Fotografía archivo de la autora.

Estercilia Simanca Pushaina nació en 1975, en la ranchería El Paraíso, en el resguardo de Caicemapa (Baja Guajira). Es una escritora reconocida. Se tituló de abogada, y es también *blogger*, diseñadora y empresaria. En estos momentos tiene en Riohacha una empresa de modas, llamada *Julirü*, que, en sus propias palabras, "es una empresa cultural colombiana dedicada al diseño y la confección de ropa étnica inspirada en la cultura wayuu". Como abogada trabaja en favor de su comunidad en distintas instancias. Por sus cuentos y poesía ha recibido premios destacados como figurar en la lista de honor de IBBY (International Board on Books for Young People, 2006). En su blog http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com/ se define como una

wayuu urbana, aunque recalca que pasó una infancia feliz en su ranchería, donde se conectó con la tradición oral de su pueblo a través de los cantos y las historias de su abuelo.

Vicenta María Siosi y Estercilia Simanca coinciden con otros narradores y poetas indígenas en recrear las tradiciones orales de sus pueblos en el marco de las problemáticas contemporáneas que estos viven; sus personajes, muchos de ellos niños, niñas o adolescentes indígenas, enfrentan con habilidad y astucia los desafíos que les impone el mundo no indio, tal como lo han hecho históricamente los wayuu.

Resistencia y negociación en la frontera Guajira

Los wayuu[76] viven en la semidesértica península de La Guajira, en el departamento del mismo nombre, y son un pueblo binacional —ya que habita tanto en Colombia como en Venezuela—, rebelde, resistente, y cosmopolita que ha logrado sobrevivir a lo largo de su milenaria historia gracias a su gran flexibilidad, adaptabilidad y capacidad de negociación con propios y extraños[77].

La Guajira constituye una frontera en el sentido de que han interactuado allí a lo largo de la historia, ya sea de manera pacífica y/o violenta, culturas y sociedades de muy distinto origen. Las fronteras se asemejan en buena medida a lo que Mary Louise Pratt ha definido como c*ontact zone*, zona en la que se establecen relaciones entre sociedades y culturas que han estado históricamente separadas, relaciones que incluyen usualmente dominación, desigualdad y conflictos inmanejables (1992, p. 6).

La interacción de estas culturas entre sí y con el medio ambiente produce una dinámica característica de las fronteras que es única en el tiempo y en el espacio. Las fronteras representan así tanto un lugar como un proceso, indisolublemente ligados entre sí (Rausch y Weber, 1994, pp. xii-xiv). Aunque las fronteras han sido vistas como el avance de la colonización y la civilización en aéreas supuestamente deshabitadas, Rausch y Weber plantean

[76] Los wayuu son el pueblo indígena más numeroso de Colombia, y según el censo del 2005 su población asciende a 270.413 personas que representan el 20% de la población indígena del país y el 45 % de la población del departamento de Guajira. El 97% de la población habla su idioma tradicional, el *wayuunaiki*, una lengua arawak, y el 32% habla el castellano. Según el censo del 2011, en Venezuela la población wayuu de los dos países llega a 415.498 personas.

[77] Esta capacidad se basa en el uso de la palabra y en la solución de sus disputas mediante la intermediación de los palabreros (*pütchipü'ü*) quienes llevan a cabo extensos diálogos con las partes en conflicto hasta alcanzar un arreglo en el que el daño o la ofensa se reparan mediante una retribución económica que puede consistir en ganado, collares de oro, coral o cuentas arqueológicas, esclavos en el pasado u, hoy en día, incluso dinero (Guerra Curvelo, 2002, pp. 178-184).

que en ellas habitan, por lo general, sociedades indígenas que se han visto a sí mismas como ubicadas en el centro y no en la frontera. La palabra frontera, utilizada por las poblaciones y las culturas invasoras y colonizadoras, tiene una connotación claramente ideológica de dominación (*Ibíd.*, p. 13). Usualmente las fronteras han sido vistas en los discursos hegemónicos como las líneas divisorias entre "la barbarie", representada por los indígenas, y "la civilización", encarnada en los conquistadores y los colonos invasores, tanto foráneos como nacionales.

La apasionante historia de los wayuu, marcada por su capacidad de relacionarse con otros grupos humanos muy distintos a lo largo del tiempo, de adoptar a su favor elementos culturales de estos, de aprovechar las disputas entre las potencias europeas durante la época colonial para enfrentar exitosamente a los invasores y continuar con su vida en una región de condiciones ecológicas difíciles, constituye un gran ejemplo de la resistencia y de las dinámicas históricas de un grupo indígena en un territorio de frontera de las Américas.

A principios del siglo XVI la península de La Guajira estaba habitada por diversos grupos con variadas formas de subsistencia: algunos eran nómades y se dedicaban a la caza, la pesca y la recolección, mientras otros eran semisedentarios y combinaban la agricultura con la explotación de los recursos costeros. A partir del siglo XVII la denominación dada a todos los grupos de la región, con excepción de los cocinas, fue la de guajiros (Guerra Curvelo, 2002, pp. 49-50).

Perlas, contrabando y armas

La llegada de los españoles a La Guajira hacia 1538 con el fin de explorar la riqueza perlífera de la región, quienes se instalaron en la región comprendida entre la actual Riohacha y el Cabo de la Vela, trajo consigo una serie de fenómenos que transformaron notablemente la vida de las poblaciones indígenas que allí vivían: la afluencia a la península de españoles, otros europeos y esclavos negros; la generación de mestizajes biológicos y culturales; el desarrollo del contrabando entre la población nativa y las potencias europeas enemigas de España; la adopción del ganado por parte de los indígenas y la creciente importancia de una economía pastoril entre ellos (Orsini, 2007, p. 2-3).

Los nativos supieron manejar hábilmente esta nueva situación a su favor y acabaron controlando la extracción de perlas iniciada por los españoles, la cual practicaban desde tiempos prehispánicos, así como el contrabando que estos llevaban a cabo con holandeses, ingleses y franceses ubicados en las Antillas. Se dedicaron entonces a comerciar con estos enemigos de la corona española perlas, ganado y palos tintes a cambio de armas, herramientas

y textiles, aguardiente e incluso esclavos negros (Polo, 2005, p. 34)[78]. Varios *apüshi* (grupos de parientes uterinos wayuu) se enriquecieron con el contrabando y lograron el control de los puertos naturales de la alta Guajira. Este comercio era considerado por los españoles, al igual que hoy en día por parte de las autoridades colombianas, como contrabando, puesto que no se pagaban impuestos por esta actividad.

La historia de los que hoy conocemos como wayuu quedó así integrada a una historia a mayor escala, la de la lucha de las potencias europeas por el predominio en el Caribe, situación que los indígenas aprovecharon a su favor con gran habilidad, ya que pudieron obtener armas, mercancías y entrenamiento militar de los enemigos de España, lo cual les permitió consolidar una autonomía territorial, económica, política y cultural frente a los españoles. De hecho, estos no pudieron someterlos a lo largo del período colonial y ya en la República los wayuu mantuvieron su autonomía casi hasta la mitad del siglo XX (Orsini, 2007, p. 6; Guerra Curvelo, 2002, p. 54).

El ganado y la estratificación de la sociedad wayuu

El ganado que llegó con los europeos fue adoptado rápidamente por los wayuu y era obtenido mediante saqueo o comercio, captura de animales cimarrones o como dádiva que se les hacía para atraerlos a la paz. Se ha planteado que los esclavos cimarrones negros que huían a territorios de los wayuu les enseñaron el oficio de la ganadería. Hacia 1550 los wayuu ya tenían una apreciable cantidad de ganado que se convirtió en un renglón muy importante de su comercio con los españoles y con los contrabandistas ingleses, franceses y holandeses, aunque continuaron practicando la agricultura (Guerra Curvelo, 2002, pp. 50-52).

Con el tiempo, el ganado se constituyó en el soporte de los sistemas sociales y de valores de los indígenas, su fuente de riqueza y de seguridad económica. Determinó la riqueza de los clanes y definió sus jerarquías; además, su posesión provocó profundas desigualdades al interior de la población wayuu (Arocha y Friedeman, 1993, p. 341). El ganado entró en los circuitos de intercambio y en el sistema de cobros y pagos, entre estos el pago de mujeres. Los vacunos y los caballos se incorporaron así mismo a la tradición oral y al acervo mítico de estos pueblos (Guerra Curvelo, 2002, p. 52).

[78] La posesión de esclavos negros fue amplia entre los wayuu, quienes además esclavizaban a otros indios, los llamados cocina, un segmento étnico guajiro despreciado por los clanes ganaderos matrilineales wayuu, a los que acusaban de ser ladrones y salteadores. Los wayuu se los vendían a extranjeros de Jamaica y Surinam como mano de obra para las plantaciones de caña de azúcar (Polo, 2005, p. 34).

Matrimonio por compra, mestizaje y sobrevivencia en La Guajira

Junto al comercio y la adopción del ganado, el manejo de uniones entre mujeres wayuu y hombres *alijuna* ha sido otra de las estrategias de sobrevivencia utilizada históricamente por los wayuu, mediante la cual han dejado una fuerte impronta en la cultura regional de La Guajira. Este manejo muestra claramente cómo lo privado es público y político, y cómo las mujeres han sido un elemento crucial en la sobrevivencia de los wayuu como pueblo.

Estas uniones se dieron por lo general en La Guajira bajo normas de hecho y eran esporádicas o consensuales, sobre todo de tipo poligámico, mientras que las uniones bajo normas legales —el cobro wayuu o el matrimonio católico— entre un hombre europeo y una mujer wayuu de alto rango fueron una excepción.

En cualquiera de los casos, de acuerdo con las normas indígenas, los hijos de estas uniones serían wayuu, ya que la descendencia matrilineal prima entre los clanes de esta etnia; es decir, el hijo de una wayuu y un *alijuna* pertenece siempre al clan de su madre, de manera que los y las descendientes de estas uniones hablaban, al igual que hoy en día, *wayuunaiki* y español en distintos grados, y se desenvolvían y desenvuelven con solvencia tanto en el mundo indígena como en el *alijuna* (Orsini, 2007, p. 7-13).

En la sociedad wayuu los hombres estaban autorizados a tener varias esposas, siempre y cuando las mantuvieran de forma adecuada; la poligamia, entonces, además de ser legítima socialmente, constituía una fuente de prestigio y de poder, y era una fuente de resistencia importante frente a la dominación española ya que ponía de manifiesto expresiones de poder, alianzas, riquezas, herencia y parentesco de las élites wayuu a las que la iglesia tuvo que enfrentarse (Gutiérrez de Pineda, 1985, citada en Orsini, 2007, p. 10).

El matrimonio está reglamentado tradicionalmente por el principio de reciprocidad que regula todas las relaciones sociales entre este pueblo indígena, y está basado en un sistema de cobros y pagos que tienen un carácter colectivo, puesto que implican a toda la parentela. En consecuencia, el matrimonio se realiza mediante un pago que fija el estatus de la mujer y de su grupo clanil. En el caso de que no se diera el pago por la mujer, esta perdía estatus y la unión ya no constituía una alianza entre clanes sino entre un individuo y un grupo de parientes, con lo cual se alteraban las relaciones tradicionales de reciprocidad.

No obstante, estas alianzas de hecho o legales no dejaban de ser provechosas para los wayuu, puesto que les permitían establecer alianzas de parentesco por afinidad con los *alijuna* que llegaban a sus territorios y acceder a los recursos socioeconómicos y políticos de estos. Los *alijuna*, por su parte,

obtenían de los wayuu el acceso al territorio y la protección para establecer sus redes comerciales de contrabando, de las cuales se beneficiaban su mujer y sus parientes, ya que los wayuu participaban activamente en esta actividad. De esta manera contrabando, mestizaje y poligamia se unieron indisolublemente en este nuevo tipo de alianzas convenientes tanto para los wayuu como para los *alijuna* (Orsini, 2007, p. 13-14).

Giangina Orsini concluye que el mestizaje debe ser entendido como un proceso de reelaboración del pasado wayuu que fortaleció a este pueblo, puesto que primaron en él elementos indígenas y no los hispanos o afros. Nos hace ver así mismo que las relaciones entre españoles y wayuu eran complejas y flexibles, y se daban entre dos sociedades autónomas pero interdependientes conectadas entre sí por lazos familiares y comerciales (*Ibíd*., p. 19). Cabe anotar aquí que la menos favorecida pudo haber sido la mujer wayuu por la pérdida de su estatus en las nuevas condiciones, lo cual llevó a que fuera vista como concubina, tema sobre el cual habría que hacer una investigación histórica cuidadosa.

Evangelización y pacificación en la frontera guajira

A lo largo del siglo XVIII y en la República, durante el siglo XIX, la corona española y los gobiernos republicanos intentaron dominar a los wayuu mediante una serie de estrategias que incluían la evangelización, la cooptación de autoridades y líderes indígenas influyentes y, finalmente, el uso de expediciones militares para arrasarlos.

Las misiones capuchinas fueron las encargadas de la evangelización de los wayuu; sin embargo, tropezaron con numerosos inconvenientes, entre ellos el poblamiento disperso de estos y su renuencia a dejarse reducir en pueblos, su negación a dejar entrar a los frailes en sus parcialidades e incluso sus violentos ataques contra ellos. A pesar de todas estas dificultades, los religiosos lograron fundar algunos pueblos de indios.

La cooptación de líderes wayuu influyentes tampoco tuvo gran éxito porque, si bien nombraron un cacique mayor que funcionó para los planes de los españoles, los capitanes de las parcialidades que se debían articular a él utilizaron sus cargos para impulsar la protesta armada de los wayuu durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Precisamente, en esta segunda mitad del XVIII, las misiones cedieron paso a dos expediciones militares organizadas por el gobierno español, con las que se buscaba reducir a los wayuu por la fuerza de las armas; pero estas no lograron su cometido y, a finales del siglo, los indígenas continuaban resistiendo militarmente a los españoles. Los wayuu contaban para enfrentar

estas expediciones con unos 10.000 guerreros, repartidos en distintos lugares de la península y apertrechados con provisiones y pólvora que habían obtenido en sus tratos con los extranjeros (Friedeman, N., Arocha, J 1993, p. 339).

Una vez liberadas las antiguas colonias del dominio español, los wayuu tuvieron que enfrentar una nueva república[79] gobernada por una élite criolla que se consideraba blanca, privilegiaba su ascendencia española y consideraba a los indígenas como un estigma para la nación.

Una asimilación forzada: de indio a colombiano marginal

En Colombia, al igual que en la mayoría de las repúblicas hispanoamericanas constituidas en el siglo XIX después de la independencia de España, se excluyó a los indígenas del derecho a la ciudadanía hasta que se hubieran asimilado plenamente a las llamadas "culturas nacionales", y se lanzó una ofensiva frontal contra sus comunidades para despojarlas de sus tierras colectivas.

Rodolfo Stavenhagen explica que los indios fueron considerados un obstáculo para la integración nacional y, por lo tanto, una amenaza para el legítimo lugar que las élites de Hispanoamérica estimaban les correspondía entre las naciones civilizadas del mundo. Los principales intelectuales hispanoamericanos del siglo XIX y parte del XX, quienes habían asimilado el discurso del racismo pseudocientífico europeo, despreciaban totalmente las culturas indígenas, como lo ilustra el conocido ejemplo del argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), quien opuso la "civilizada" Buenos Aires a la "barbarie" de las pampas habitadas por gauchos e indios.

El estado y las clases dirigentes hispanoamericanas utilizaron diversos mecanismos para librarse de esa "mancha" india que, según consideraban, ponía en peligro sus posibilidades de progreso y modernización. En varios países la violencia estatal y las expediciones militares "despejaron la tierra" para los ganaderos y los nuevos empresarios de las fronteras agrícolas, de manera que muchos pueblos indígenas fueron aniquilados (Stavenhagen, 2010, pp.13-22).

En Colombia, a lo largo de los siglos XIX y gran parte del XX, los indígenas fueron vistos como un vestigio degenerado que debía desaparecer o ser asimilado a una nación moderna y católica en la que se privilegiaba la raigambre hispánica. Los indios se consideraban seres cortos de razón, atrasados, ignorantes y sin voluntad, y fueron declarados un problema para la nación (Zambrano en Friede, 2010, p. 16).

[79] En realidad, se debería hablar de dos repúblicas, Colombia y Venezuela, pero no he tenido acceso a la bibliografía que trata en detalle de la situación de los wayuu en el hermano país después de la Independencia.

A lo largo de la vida republicana se implementaron políticas de asimilación de los pueblos indígenas que variaban de acuerdo con los entornos en que vivían y las categorías con las que se los definía: salvajes, semisalvajes o reducidos a la vida civilizada (Jimeno y Triana, 1978, p. 64). Se establecieron, por lo tanto, tratamientos diferenciales para los indígenas que habitaban en tierras de resguardo en la región andina, considerada como el núcleo civilizado de la nación, y los que vivían en las denominadas periferias —la península de La Guajira, las selvas del Pacifico, los llanos orientales y la región amazónica— vistos como habitantes de territorios "salvajes" y "de salvajes" y de las fronteras entre la "civilización" y la "barbarie".

Mientras la suerte de los indígenas de la región andina quedó en manos del estado y de las élites terratenientes, en las periferias se dejó bajo el control de la iglesia católica, que asumió allí las funciones políticas del primero y estaba en contacto con poblaciones que invadían los territorios de los indígenas y eran hostiles hacia ellos.

La iglesia se comprometió a sacar a los indígenas del salvajismo, evangelizándolos y cristianizándolos con el fin de poderlos incorporar a la nación de la que estaban excluidos. Esta potestad le fue concedida a través del concordato de 1887 que la encargaba de "la educación, el régimen familiar y la atención de las misiones para incorporar a los indígenas a la vida civilizada". De igual manera, la Ley 89 de 1890 determinó que la iglesia debía asumir la responsabilidad sobre "cómo deben gobernarse los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada" (García, 1978, p. 26; pp. 55-56), salvajes que eran mirados con desconfianza y temor por las élites colombianas puesto que los consideraban una amenaza para la vida "civilizada" de la nación.

Estos grupos que habitaban regiones lejanas y de difícil acceso fueron casi exterminados en muchos casos antes de que la iglesia lograra cumplir su cometido "civilizador". Así sucedió, por ejemplo, en los llanos orientales, en donde los llaneros ganaderos lanzaron una guerra secular de exterminio contra los cuiva y sikuani (cazadores, pescadores y recolectores nómadas en aquel entonces) con el fin de obtener sabanas con pastos naturales para sus ganados. Si bien no lograron su total exterminio, sí los diezmaron notablemente y les quitaron la mayoría de sus territorios.

Hubo otros grupos que pudieron y supieron sortear con habilidad y relativo éxito la invasión de sus territorios por foráneos y la asimilación forzada a la nación colombiana hasta bien avanzado el siglo XX. Uno de estos casos fue el de los wayuu, presentados a lo largo de la historia y hasta el día de hoy como consumados contrabandistas, violentos y peligrosos.

El estado colombiano y el problema de la autonomía wayuu

Una vez resquebrajada la Gran Colombia en 1830, los nuevos estados de Colombia y Venezuela tuvieron que asumir el reto que suponía para ellos la autonomía de los wayuu, que se consideraba incompatible con el proyecto de construcción del estado-nación, en el cual se pensaba como necesaria la unificación de gentes, territorios y culturas (Polo, 2011, p. 82).

Las estrategias de incorporación de las comunidades wayuu de La Guajira implementadas por el estado colombiano incluyeron la participación de las autoridades indígenas en la fundación de pueblos en sus territorios, alianzas políticas con jefes de clanes poderosos, la designación de curas misioneros para la región, gratificaciones y el apoyo controlado al comercio de nativos con habitantes de la provincia de Riohacha, estrategias que, como se puede advertir, guardaban similitudes con las del período colonial. Algunas de estas estrategias se llevaron a cabo de manera precaria en la Baja Guajira (sur), donde reinaba un marcado mestizaje y donde los indígenas habían sido más sometidos al dominio español y a la doctrina cristiana. En la Alta Guajira, sin embargo, donde las comunidades gozaban de gran autonomía, no fue posible implementarlas (Polo, 2011, p. 83).

Solo en el siglo XX, según Daza, empezó el lento proceso de integración de los wayuu a la nación colombiana durante la llamada Revolución en Marcha del gobierno liberal de Alfonso López Pumarejo (1934-1938) y de la guerra con el Perú en otra frontera de Colombia, la selva amazónica, en Leticia. Este proceso tuvo un carácter económico, religioso, e incluso militar y policial (Daza, 2002, p. 5); su relativo éxito se puede explicar en buena parte por los problemas económicos que aquejaban a los wayuu en esa época; uno fundamental era la creciente pérdida de sus territorios por causa de la avanzada de los frentes agrícolas de colonización colombianos, a la cual se unieron las frecuentes sequías y la creciente desertificación de la península. Esta situación los obligó a buscar fuentes de trabajo en la zona petrolera del lago de Maracaibo y en las haciendas del estado Táchira, en Venezuela, y en las salinas de Manaure, en Colombia (Pineda Giraldo, en Ardila, 1990, p. 264).

Por todas estas circunstancias el antropólogo Roberto Pineda, del Instituto Etnológico Nacional, quien visitó La Guajira en 1947, señala que en ese momento los wayuu no podían vivir ya sin el contacto con las sociedades colombiana o venezolana, puesto que dependían en buena parte de la economía monetaria y el trabajo asalariado (*Ibíd.*, p. 264).

Los capuchinos se convirtieron en un puntal de la llamada integración y se aprovecharon de la difícil situación por la que atravesaban los wayuu,

en particular los clanes pobres. Por decreto gubernamental emitido por la Intendencia de La Guajira, creada a principios del siglo XX, se dispuso que la "instrucción y catequización de las tribus" estuviese a cargo del vicario apostólico y de los padres capuchinos. El vicariato apostólico de La Guajira fue creado en 1905 por el papa Pío X, y su tarea fundamental fue la de "resolver el difícil problema de reducir lentamente a la vida civilizada a los wayuu... una tribu altanera que todavía se cree dueña de absoluta independencia" (Daza, 2002, p. 8).

Guiados por el discurso civilizador de las élites con respecto a los indígenas, los capuchinos fundaron orfelinatos —léase internados— para los niños wayuu. Estos se ubicaron en sitios estratégicos y cerca las rancherías indígenas, lo cual permitía que los frailes visitaran con frecuencia a las comunidades. Los capuchinos extirpaban la cultura de origen de los niños a su cargo para convertirlos en "colombianos"; arrancados de sus familias perdían una parte importante de la socialización dentro de su propia cultura y se les enseñaban valores y prácticas opuestos por completo a los del mundo wayuu, como el matrimonio católico, monógamo e indisoluble (Pineda Giraldo, en Ardila, 1990, p. 262).

Los misioneros ejercían su influencia mayoritariamente sobre los clanes pobres o empobrecidos y, sobre todo, durante las sequías periódicas, cuando el hambre y la sed asediaban a sus miembros y los obligaban a emigrar o a entregar a sus hijos (se hablaba de venderlos); el internado resultaba entonces una opción deseable para los niños (*Ibíd.*, p. 262).

En su programa de etnoeducación para la etnia wayúu de 1985, la organización wayuu Yanama hizo una aguda crítica a la educación impartida por los capuchinos: "La educación tiende a convertirlos [a los wayúu] en un ente sin definición, sin personalidad, no respeta sus valores culturales, sino que enseña a pisotearlos, a olvidar hasta su propia lengua". De acuerdo con el mismo documento, la educación impartida por los misioneros convierte en el mejor de los casos a los wayuu en "buenos obreros de la construcción, peones de hacienda, empleadas domésticas y nada más".

Yanama ve la incorporación de los wayúu a la sociedad nacional como un proceso en el que el indígena "sufre el corrosivo efecto del racismo y el etnocentrismo propios de la sociedad dominante, aparece entonces la vergüenza étnica como estrategia de supervivencia frente a un medio que desprecia y subvalora lo indio" (Yanama en Árdila, 1990, p. 286-288).

Un carbón letal

Hoy en día los wayuu enfrentan probablemente el mayor reto de toda su historia. Las operaciones de El Cerrejón, la mina de carbón a cielo abierto más grande del mundo, iniciadas desde la década de los setenta en la baja Guajira, han tenido un impacto totalmente destructivo sobre las gentes que habitan la península —mayoritariamente wayuu— y el ecosistema. Uno de los efectos más graves de las operaciones de la mina, además del polvillo del carbón que afecta a todos los seres vivos —hombres, plantas y animales— es la pérdida de agua en una zona ya de por sí desértica. En efecto, como muestra el documental del periodista Gonzalo Guillen "El río que se robaron", los wayuu han sido privados del agua por la compañía minera que represó hace cuatro años el río Ranchería, o Calancala para los indígenas, el único río de La Guajira, para abastecer las necesidades de la mina de carbón y de los cultivos de arroz de los terratenientes paramilitares de la baja Guajira. Allí se muestran escenas dramáticas del lecho seco del río, por donde ya no corre el agua, y de comunidades wayuu asediadas por el hambre y la sed, puesto que no pueden practicar su agricultura tradicional ni tienen agua para sus actividades esenciales.

Los conflictos con la mina de carbón no han dejado indiferentes a nuestras escritoras. Así, el 4 de octubre de 2012 Vicenta María Siosi le escribió al presidente Santos una conmovedora a la vez que irónica carta, pidiéndole que detuviera el proyecto que pretendía impulsar el Cerrejón de desviar el río Ranchería para explotar carbón en un tramo. Por supuesto, con la grosería usual de los poderosos en Colombia, el presidente no le contestó la carta a la escritora wayuu; esta tuvo, sin embargo, un enorme impacto mediático y movilizó el apoyo regional, nacional e internacional en contra del proyecto. Finalmente, los dueños de El Cerrejón no desviaron el río, aunque sí construyeron la lesiva represa.

Los medios en Colombia, como es frecuente, han publicado noticias fragmentarias y dispersas sobre la terrible situación que aqueja a los wayuu, sin mostrar las verdaderas causas. La Guajira parece remota y lejana para el llamado centro del país, cuyos habitantes saben poco o nada sobre esta región. Si se publicaran investigaciones serias, se tendría que denunciar que en los casi cuarenta años que lleva operando El Cerrejón se han estado cometiendo, con la anuencia de los gobiernos nacionales, un genocidio y un ecocidio, el exterminio de una población indígena y de un ecosistema, respectivamente. Los wayuu han experimentado en estos últimos 35 años lo que John Bodley denomina "la fase de shock del desarrollo", que conlleva una pérdida de autonomía política y de territorios, y en la que aumenta la mortalidad, se desequilibra la

subsistencia, se dispersan los grupos de parientes y se descompone la solidaridad social (Bodley, 1988, citado en Zapach, 1997, p.12) (Mi traducción).

Las autoridades tradicionales wayuu ya han elevado su denuncia ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos y esperamos que logren una vez más defender exitosamente su existencia como pueblo.

Un linaje emblemático

Vicenta María Siosi, quien cuenta entre sus antepasados a un italiano, desarrolla en "El honroso vericueto de mi linaje" (1998) una historia que resulta emblemática de la historia wayuu, en la cual el comercio o "contrabando", según desde donde se le mire, y las uniones entre wayuu, *alijuna* y afrodescendientes han sido utilizados por los indígenas para forjar alianzas con los foráneos llegados a su territorio, las cuales resultan ventajosas para ambas partes.

El relato, en el cual se utiliza un narrador omnisciente, se inicia con la llegada del contrabandista español David Cotes a una ranchería wayuu para intercambiar "fusiles, revólveres, tiros y telas por perlas y coral" (Siosi, 2002, p. 65).

La escena presenta una actividad cuyos ejecutores, los contrabandistas o comerciantes, han sido inmortalizados en obras como *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada* (1972), de Gabriel García Márquez, y en los imaginarios colectivos del país, donde adquieren un carácter casi mítico y mágico. Cotes se enamora, además, de la hija del cacique de la ranchería, Agustina Apshana —princesa se la llama en el texto, término ajeno al mundo wayuu— con el que ha realizado sus negocios, y paga sin vacilar, para poder desposarla, el altísimo precio que se pide por ella (setenta vacas, diez caballos, cien chivos y diecinueve collares de oro).

El comerciante muestra así su conocimiento y su aceptación de las normas de la cultura wayuu al seguir las reglas del matrimonio por compra de los indígenas, aunque los matrimonios formales entre mujeres wayuu y hombres *alijuna*, ya sea por compra o por lo iglesia, han sido más una excepción que la norma en La Guajira. El precio de compra de una mujer wayuu indica el valor de la misma y la riqueza y el prestigio de su clan, ya que no se puede pagar por ella menos de lo que su padre pagó por su madre en su época (Orsini, 2007, p. 9).

Agustina Apshana resulta ser una mujer de gran fuerza y temperamento —con ella talvez se quiera enfatizar la fuerza de los matrilinajes wayuu, la adscripción de los hijos e hijas al clan de la madre— que impone su voluntad al marido en la escogencia del lugar de su residencia, la futura ranchería de Panchomana, y la educación de sus tres hijas. Agustina aprende con gran rapidez castellano, así como a leer, escribir y hacer cuentas, dedicándose

a los negocios mientras su marido cuida a las hijas. De esta manera esta "matriarca", quien recuerda de alguna manera a personajes bien conocidos de Gabriel García Márquez, como la Mamá Grande y la abuela desalmada de la cándida Eréndira, dotadas de un poder casi omnímodo, subvierte los roles asignados a hombres y mujeres tanto en el mundo wayuu como en el *alijuna*, en los cuales está establecido que sea la mujer la encargada de la crianza de los hijos.

En lo que al futuro de sus hijas respecta, sin embargo, no hay ninguna subversión de las normas por parte de Agustina; ellas deben seguir, aun en contra de la voluntad de su padre, la práctica del encierro, y una vez culminado este, que aumenta el valor de las chicas casaderas, deberán aceptar el matrimonio por compra o compensación con el candidato que pueda dar el precio que se pide por ellas. Agustina, al obligar a sus hijas a estos matrimonios indeseados, desencadena una serie de tragedias: cuando Cotes intenta oponerse a que estas sean "vendidas", la mujer lo expulsa mediante la fuerza de las armas de la ranchería.

Josefa Antonia, la hija mediana, es desposada por Brisco, un hombre bien mayor, desagradable y rústico, quien es el único que puede pagar el altísimo precio que se pide por ella y por sus hermanas. A los nueve meses de matrimonio regresan a la ranchería de Agustina para que la joven dé a luz a su primer hijo. El narrador omnisciente se focaliza en el penoso estado en que el matrimonio ha dejado a la muchacha; sin embargo no oímos su voz. Se la describe, en efecto, consumida física y emocionalmente por su terrible vida con un marido indeseado y brutal: "Josefa Antonia tenía la piel pegada a los huesos y los ojos inmensamente tristes" (Siosi, 2002, p. 70). Después del parto, la muchacha apela a sus últimas fuerzas para huir —no se sabe hacia donde— abandonando a su hijo recién nacido.

Brisco se niega a la devolución del pago que había hecho por su mujer, con el cual se le retribuiría, según la costumbre, por la ofensa recibida, y pide a cambio a la hija menor, Carmita, cuya experiencia matrimonial no resulta mejor que la de su hermana y quien regresa, a su vez, igualmente devastada, a dar a luz en la ranchería de su madre: "Carmita había perdido el habla. Para caminar debían moverla entre dos. Sus ojos tenían grandes surcos y el brillo extraño de los condenados" (*Ibíd.*, p. 73). Al borde del límite de sus fuerzas, la joven muere en el parto dejando una niña tras de sí. La mayor, Marquecita, huye en ese mismo momento para evadir el destino de sus hermanas.

Los enlaces entre *alijuna* y wayuu continúan con la generación de los nietos de Agustina, León y Vicentica, cuando la muchacha, desafiando a su autoritaria abuela, huye con su pretendiente Cristóbal Siosi, hijo de un italiano, con la complicidad de su hermano. Cristóbal paga finalmente 300

chivos por su enamorada y Agustina se aleja de la ranchería para no volver nunca más. Perpetuán su linaje con cuatro hijos, criados con rigor por Vicenta, quien ha heredado el temple de su abuela y se dedica al contrabando e introduce algunas de las novedades de la modernidad como el concreto y el ladrillo en Panchomana. El relato culmina con el matrimonio de Aurelio, uno de los hijos de la pareja, con su prima venezolana Josefa Pino, quien da a luz ocho hijos; la última de ellos, delgada y frágil como su abuela, fue bautizada Vicenta María, y es la actual escritora wayuu.

Una tradición ambigua

La fidelidad a la tradición se presenta en este relato como un arma de doble filo, ya que se trata de una tradición que, si bien perpetúa la cultura, produce la infelicidad de las mujeres wayuu. Vicenta María Siosis, una wayuu que participa tanto del mundo tradicional como de la cultura a*lijuna*, al igual que muchos otros y otras wayuu, lleva a cabo una crítica contra la costumbre del matrimonio por compra, que puede causar dolor, enfermedad, infelicidad y muerte, como se describe con elocuencia en el relato. Pone además de relieve cómo las propias madres contribuyen a la opresión de sus hijas, como en el caso de Agustina, velando por el cumplimiento de unos sistemas de género basados en la inequidad hacia las mujeres. La escritora abre un espacio central en la narración a la situación de las mujeres wayuu, quienes han aceptado inmemorialmente una práctica que muchas debían rechazar en su fuero interno.

La exclusión de la vida

El rito de paso del encierro se retoma en el relato "No he vuelto a escuchar los pájaros del mundo" (2002) en relación con el matrimonio por compra, que constituye la temática fundamental del mismo. El metafórico título alude a la pérdida de la alegría de vivir y sintetiza con precisión el contenido de la narración. En este relato, narrado en primera persona por la protagonista, aflora con toda la fuerza la subjetividad de las mujeres wayuu y nos podemos adentrar en las ideas, los sentimientos y las emociones que expresa una adolescente de catorce años sobre la experiencia de su desgraciado matrimonio, a diferencia de lo que ocurre en "El honroso vericueto de mi linaje", en el que accedemos a esta experiencia a través de un narrador omnisciente aunque empático con la situación de las mujeres.

El relato se inicia con la descripción física de una preadolescente wayuu quien se representa su cuerpo a través de comparaciones con elementos de la naturaleza: "temblando me tocaba el cabello y era como la hoja de salvia, recorría mi piel y era como flor de tuna, a escondidas palpaba mis senos y

eran dos múcuras erguidas en sus horquetas" (Siosi, 2002, p. 97). Cuando le llega la primera menstruación, la adolescente tiene ganas de llorar y es recluida durante un año y sometida a una dieta especial que la limpia y la purifica y, aunque el relato no lo menciona, es entrenada en todos los oficios de las mujeres, incluido el arte del tejido, que reviste una gran importancia entre los wayuu. El llanto constituye una premonición de un cercano matrimonio, que usualmente sucede al encierro, cuando en realidad ella desea seguir con la vida que había conocido hasta entonces en la que realizaba actividades con su madre y sus primas, iba a los bailes y miraba el cielo.

El encierro, que aumenta en gran medida el valor de las mujeres en el matrimonio por compra, concluye, tal como la joven intuía, con su entrega a un hombre "de medio siglo" (*Ibíd.*, p. 98), quien puede pagar el precio que se pide por la muchacha. Las expresiones utilizadas por la escritora en la narración dan cuenta de la magnitud del desastre que tal experiencia significa para la muchacha: "sintió el hielo en su interior", "cayó en un abismo sin fin", "los días se convirtieron en noche". Aterrada, piensa en huir, pero los espíritus de los mayores, recordándole las leyes de su pueblo, la detienen. Finalmente, emprende, sin embargo, la huida para escapar de ese matrimonio que es una condena.

Se une así a otras protagonistas que aparecen en los relatos de Vicenta María Siosi, como la niña de "Esa horrible costumbre de alejarme de ti" (1998), quienes se rebelan contra las injusticias a que son sometidas por las costumbres de su pueblo, pero también por la opresión de la sociedad y la cultura colombianas dominantes, relato que analizo al final de este capítulo[80]. Su rebelión fracasa, sin embargo, ya que al llegar a la ranchería de sus padres, estos, aunque la reciben bien, la regresan donde su odiado marido en cumplimiento de la ley de sus mayores.

La vida se vuelve una tortura sin fin para la joven mujer, puesto que el marido, Peepés, bebe y además no trabaja, de manera que el hambre comienza a cercarla. Se ve obligada a ir al mercado de Riohacha, en donde trabaja por un puñado de comida y en donde recoge desperdicios, al igual que lo hacen otras mujeres wayuu. A veces recibe alimentación gratuita en la casa de una mujer *alijuna* con la cual, sin embargo, nunca quiere hablar. Con dos o tres frases, el relato arroja luz sobre la situación de pobreza y mendicidad que viven muchas mujeres wayuu. Con los embarazos y el nacimiento

[80] La protagonista de este relato es llevada por su madre donde sus comadres *alijuna* o *arijun*a para que "la eduquen bien", en consonancia con la idea impuesta por la sociedad colombiana mayoritaria de que los wayuu deben ser "civilizados" por los colombianos. En realidad, la niña no es educada sino maltratada y explotada como una sirvienta y después de dos intentos de fuga se resigna a aceptar su nueva vida en un mundo extraño.

de tres hijos, el deterioro físico y sicológico de la mujer, que tiene diecinueve años, aumenta cada vez más. Al asistir al velorio por la muerte de su abuela en su ranchería de origen ve a sus primas, quienes, al ser todavía solteras, han conservado su belleza, sus dientes, y portan mantas nuevas.

El relato concluye tristemente. Horrorizada al ver su rostro en un espejo, la mujer corre, no sabemos hacia donde ni qué va a pasar con ella, y mientras corre recuerda que ya no la alegraba recoger cerezas, ni había vuelto a escuchar los pájaros del mundo. El cuento finaliza con una alusión lapidaria a la muerte en vida: "…y con un dolor oprimiéndome el pecho tuve la certeza de haber muerto la noche en que un hombre de medio siglo se posó sobre mí" (*Ibíd.*, 2002, p. 103). Eso ha significado en múltiples ocasiones el matrimonio por compra para una mujer wayuu, la muerte en vida. El sistema expone a las mujeres a ser entregadas al mejor postor, así su edad y sus hábitos no sean los adecuados para garantizar una relación digna. Las mujeres se ven obligadas entonces a matrimonios que acaban con ellas tanto física como emocionalmente, los cuales deben soportar pues así lo exige la costumbre. No cuentan, por lo tanto, con el apoyo de sus familias para poder salir de esta situación que se explora con detalle en el relato de Siosi, en el cual se van registrando mediante un lenguaje condensado y sucinto y de manera sencilla las vicisitudes que sufre la protagonista.

La carrera final de la mujer en "No he vuelto a escuchar los pájaros del mundo" no indica claramente cuál podría ser un nuevo destino para las mujeres wayuu, e igual sucede con la huida de Josefa Antonia, en el relato anterior, quien ha experimentado el mismo desgaste físico y emocional en su matrimonio con Brisco, y quien huye para nunca más volver dejando atrás a su hijo recién nacido, y con la de su hermana Marquecita, su hermana mayor, aterrada de que este hombre pretenda casarse con ella.

Rituales de paso y negociación cultural

En "El encierro de una pequeña doncella", Estercilia Simanca complementa y expande con lujo de detalles la temática del ritual de paso del encierro que Vicenta Siosi menciona brevemente, con lo cual se amplía nuestro conocimiento sobre la cultura propia de las mujeres wayuu. En esta narración se establecen así mismo un diálogo y una negociación entre tradición y modernidad, con el que se señalan nuevas posibilidades para que las wayuu enfrenten su vida y se construyan un futuro diferente, dándole un rumbo a las fugas inciertas de las mujeres de las historias de Vicenta. Una comparación entre el relato de Estercilia y el ya mencionado documental "La eterna noche de las doce lunas", que ganó el premio al mejor documental

latinoamericano en el Festival Internacional de Cine Latinoamericano de Toulouse, Francia, en 2013, esclarece los nuevos rumbos que están siguiendo las mujeres wayuu.

Los rituales de paso

Varios antropólogos de reconocida importancia han estudiado el significado, la función y la estructuración de los ritos de paso en diferentes sociedades y culturas. Edmund Leach, antropólogo social británico, afirmaba que en todas las sociedades humanas la mayoría de los momentos ceremoniales son rituales de paso que marcan el cruce de límites entre una categoría social y otra, y cita como algunos ejemplos evidentes las ceremonias de pubertad, bodas, funerales y ritos iniciáticos (Leach, 1978, citado en Checa y Olmos, Molina, 1997, p. 29).

En su clásico estudio *Les rites de passage: étude systématique des rites* (1909), Van Gennep planteó que los rituales de paso están constituidos por tres secuencias: separación, margen o limen (que significa "umbral" en latín), y reincorporación. V. Turner, antropólogo cultural escocés, quien retomó el trabajo de Van Gennep, explica que la sociedad institucionaliza los ritos de paso para garantizar su propia estabilidad; a través de ellos se intentan eliminar los riesgos que implica siempre cualquier modificación interna. Los individuos son los que cambian durante los ritos de paso, al ir de una posición a otra, mientras que la sociedad permanece estable (Checa y Olmos, Molina, 1997, pp. 39-41).

Danielle Provansal, antropóloga y profesora de la Universidad de Barcelona, quien estudia una zona bereber, Cabilia, en Argelia, considera los rituales de paso como unos de los instrumentos más eficaces en términos simbólicos para imponer y conservar las desigualdades entre los géneros en distintas sociedades (1997, pp. 61-62).

Utilizaremos estas perspectivas para analizar la representación del ritual del encierro de las wayuu en el relato y el documental mencionados.

El encierro: un ritual en extinción

Tanto Estercilia Simanaca en su relato, como Priscila Padilla en su documental, se ocupan de un ritual, el del encierro, que está cayendo en desuso y que ya no se lleva a cabo con el rigor tradicional. Priscila tuvo que buscar por toda La Guajira hasta encontrar una ranchería donde todavía se practicaba.

En su narración, Estercilia combina un narrador omnisciente con una narradora en primera persona, una adolescente llamada Iiwa-Kashí, la protagonista de la historia. El primero comenta las situaciones que vive Iiwa, mientras que la joven nos comunica su vivencia del ritual del encierro y las

emociones que la embargan durante sus prolongadas soledad y vigilia. En "La eterna noche de las doce lunas" nos hablan muchas voces: Pili, la protagonista, quien vive el encierro, pero también su abuela, su madre, su padre, sus tías, su maestra, una piache, un sacerdote católico; en fin, una polifonía de voces que nos dan una visión amplia de la vida y de las costumbres de una ranchería wayuu contemporánea.

Antes del inicio del ritual propiamente dicho se construye la casa de paredes de barro y techo de yotojoro o zinc en la que vivirá la adolescente apenas le llegue su primera menstruación. El documental muestra este proceso y la participación del padre de Pili en la construcción de la casa. En esta etapa, Pili recibe por parte de su abuela, su padre y su maestra explicaciones sobre el ritual de paso que vivirá, en las que le enfatizan su importancia y su valor. La maestra socializa además el futuro evento entre las chicas de la escuela a la que asiste Pili.

Iiwa, la protagonista del relato de Estercilia Simanca, experimenta una situación completamente contraria; a pesar de estar acompañada por su madre, vive con rabia y rebeldía un ritual que no entiende en lo más mínimo porque nadie le ha explicado nada sobre su significado y su importancia: "Para este tiempo aún no conozco los motivos que me llevaron a este encierro. Lo único que me da vueltas en la cabeza, como el sonido de la campana en el internado, es si volveré a estudiar (Simanca, 2003, p. 13). La chica, educada en un internado, institución en la que se pretende "civilizar" y cristianizar a los wayuu, ha sido alejada de su cultura y ha perdido probablemente interés por ella.

Separación y marginación

Ya recluida en la casa, la adolescente es separada de su padre, sus hermanos y sus hermanas, de su parentela uterina, de la escuela y de la comunidad en general, de la cultura que había conocido hasta entonces y de su vida previa.

En los primeros días recibe bebidas de plantas que limpian y purifican su cuerpo. Es guindada en una hamaca pegada al techo y no puede moverse; nos recuerda la crisálida de una mariposa, en una clara alusión al proceso de metamorfosis que las adolescentes viven en su reclusión.

En esta etapa, la recluida es un ser marginal, ambiguo e indeterminado, ya que, según Turner, "…pasa a través de una situación cultural que tiene pocos atributos (o ninguno) del estado pasado y del que va a venir" (Turner, 1988, citado en Checa y Olmos, Molina, 1997, p. 40); está por fuera de la sociedad y por fuera del tiempo. La niña ya no es niña, está en el tránsito hacia ser mujer, tránsito que puede durar de uno a tres años. Es un proceso que no se deja al azar ya que es guiado por la madre, la abuela y

las mujeres mayores, quienes le enseñan a la chica los conocimientos y las habilidades que toda mujer wayuu debe poseer. En el caso de Pili, la madre no desempeña este rol porque se ha ido a vivir con un hombre distinto de su marido y no se la considera, por lo tanto, adecuada para guiar a su hija en este tránsito.

El encierro es una prueba muy fuerte. Las jóvenes se ven sometidas a dietas severas, a la soledad, al aislamiento social, prueba que las fortalece y les permitirá enfrentar los rigores de su vida de mujeres, vida en la que, según el comentario de las mujeres que aparecen en "La eterna noche de las doce lunas", ya no se volverán a reír. Este rito de pasaje recuerda ritos de iniciación chamánica y el adiestramiento que viven o vivían desde su infancia los candidatos a mamos entre los kogui. Nos hace preguntarnos cuáles serán los conocimientos que reciben las wayuu durante su tránsito hacia la adultez, de los cuales poco o nada sabemos porque no hay investigaciones profundas sobre el encierro.

Mientras Pili, la protagonista del documental, parece vivir su encierro con tranquilidad, la verdad es que nunca oímos sus opiniones al respecto. En el relato de Estercilia Simanca, Iiwa se queja y protesta continuamente por la comida simple, sin sal y azúcar; por la pérdida de su cabello, sin el cual quedan al descubierto sus grandes orejas, de las que se avergüenza; por tener que hacer trabajos como moler maíz y cortar leña, oficios que en su familia desempeña una sirvienta. Iiwa pertenece entonces, con seguridad, a un clan próspero, lo que nos recuerda las marcadas desigualdades en riqueza y poder existentes entre los clanes wayuu —las cuales se generaron con la adopción del ganado traído por los españoles— y, a pesar de la comodidad en que ha sido criada, su madre insiste en que realice estas labores.

Las diferencias económicas entre los wayuu emergen de nuevo en el relato, cuando Iiwa recuerda su vida en el internado de Uribia y se pregunta si volverá a estudiar. Acuden a su memoria los robos cometidos contra ella y su hermana por chicas extremadamente pobres, cuyos padres las han llevado a los internados por no poderlas alimentar.

En el documental, a diferencia de lo que sucedía en el encierro tradicional, Pili sigue recibiendo su educación escolar ya que se permite que la maestra la visite para darle clases. Esto nos muestra un esfuerzo por parte de los wayuu por equilibrar tradición y modernidad, por conciliar la educación tradicional con la moderna y por permitir que las mujeres tengan acceso a ambas.

Una de las artes fundamentales que aprenden las wayuu durante su encierro es la del tejido —arte que según el mito le fue enseñado a su pueblo por *Waleket*, la araña—, de gran importancia entre los wayuu al asumirse como un texto cultural en el que se representa la cosmovisión del grupo, así

como elementos de su estructura social. En esta cosmovisión naturaleza y sociedad se juntan en una unidad, y los fenómenos naturales y sociales se definen mutuamente; los diseños de los tejidos constituyen un inventario de la biodiversidad y de los recursos naturales del ecosistema en el que viven los wayuu. Por ejemplo, *Pulikeruuya* (como la vulva de la burra), *Molokonouutaya* (como el caparazón del morrocoy).

Es a través del tejido que Iiwa se reconcilia con el encierro y con su destino. Una noche sueña con una araña que desciende de un árbol y se convierte en una bella doncella, la cual hala hilos de colores de su boca y elabora hermosas figuras que sus ancianas entrenadoras desconocían, pero que Iiwa había visto hacer a una artesana de Nazareth que frecuentaba Uribia. Hablar de Nazareth es hablar del corazón de la cultura tradicional wayuu, la alta Guajira, puesto que Nazareth queda al pie de la serranía de la Macuira, en la que hay agua y por lo tanto es posible la agricultura y la cual posee, además, una notable biodiversidad. Iiwa le pide a la doncella que le enseñe a tejer y esta saca más hilos de su boca y le muestra las puntadas que las ancianas que la acompañaban en el encierro desconocían.

El sueño, al aludir a la araña *Wareke* o *Waleke*t, constituye una revelación para nuestra protagonista, por medio de la cual se le ha aparecido una figura mítica, la dueña del tejido (Vásquez y Correa, 1992, pp. 261-263), revelación que se asemeja a las visiones que tienen los chamanes durante su iniciación o también durante el ejercicio de su oficio. Simanca, al introducir parte de este mito en la narración, establece un diálogo con la tradición oral wayuu y busca preservarla a través de la escritura, tal como han hecho los letrados indígenas en las Américas desde la llegada de los españoles. Pili, si bien no se dice que haya soñado con *Waleket*, se dedica con igual entusiasmo al tejido, y al terminar su encierro ha hecho una gran cantidad de chinchorros y mochilas que regala a sus parientes y allegados, incluida su maestra.

La reincorporación

Finalizado el encierro, el tránsito de adolescente a mujer se ha dado por completo, y un nuevo ser cultural y social sale de su crisálida, al igual que lo hace la mariposa en la naturaleza. Esta nueva mujer se debe reintegrar a la sociedad y comportarse de acuerdo con las normas que tradicionalmente rigen la vida y la conducta de una mujer adulta, cuyo destino esperado es el de casarse, más aún después de haber vivido el encierro que aumenta su valor dentro del sistema de matrimonio por compensación. Sin embargo, tanto en el documental como en el relato se presenta un giro inesperado a esta situación, ya que ni Pili ni Iiwa se encaminan al matrimonio; por el contrario, la abuela de la primera rechaza un pretendiente que le parece muy

mayor para su nieta, aunque puede pagar el precio, e insiste en que la joven debe estudiar, volverse una profesional para hacer su propia vida y no caer en manos de unos hombres que son descritos como perezosos y buenos para nada. Iiwa, por su parte, regresa al internado para continuar sus estudios.

Se impugna entonces la secuencia final del ritual que debe acabar en la reincorporación y cuyo fin es legitimar el orden social existente a través del matrimonio por compensación, cuya favorabilidad para las mujeres wayuu es puesto en duda. Si bien no se quieren negar el valor y la importancia del encierro, y de los saberes que las futuras mujeres reciben durante su reclusión, sí se cuestiona su etapa final, un matrimonio al que es sometida la mujer, cuyos deseos y decisiones al respecto son ignorados en la mayoría de los casos.

En este relato hay una valoración de importantes tradiciones culturales de los wayuu. Se expresa en él un orgullo confiado en esta cultura y no aparece ningún rastro de vergüenza étnica. Este orgullo es algo que los indígenas contemporáneos en Colombia han estado recuperando por el poder y la fuerza de sus movimientos y por los logros políticos que han obtenido con sus luchas, como la que libraron por la constitución política de 1991, en la que se consagra su derecho a sus territorios, culturas y lenguas, poniendo fin a casi doscientos años de la asimilación forzada que quiso imponerles el estado republicano colombiano.

En el relato la protagonista termina reconciliándose con la tradición del encierro, con los mitos, con el rol que desempeñan los sueños y con la importancia del tejido. Esta no es, sin embargo, una vuelta al pasado; la tradición se enmarca en la situación actual y se ve desde otra perspectiva como un tipo de educación valiosa que no excluye la occidental y que se puede combinar con esta en aras de lograr un mejor futuro para las wayuu, tal como parece indicarlo el camino personal seguido por las dos autoras cuya obra hemos analizado. En desacuerdo con la tradición, el destino de Iiwa no es el del matrimonio por compra sino el de proseguir su bachillerato en Uribia, aunque enriquecida culturalmente por la experiencia del encierro. Se libra así de los horrores que viven las protagonistas de las narraciones de Vicenta Siosi, y de sus huidas inciertas que no parecen conllevar a la construcción de un proyecto de futuro, o que nos dejan en la ignorancia al respecto.

En "El encierro de la pequeña doncella" se propone entonces una relación intercultural en la que el mundo de los wayuu y el de los a*lijuna* entre en un diálogo respetuoso o, dicho de otra manera, se propone una negociación entre tradición y modernidad que no termine en lo que Kevin Robins denomina una elección imposible: "Al parecer, existe una elección entre la asimilación de una modernidad ajena y la vuelta a la autenticidad espuria de los

orígenes (étnicos o religiosos). Se trata de una elección falsa, absurda" (2011, p. 110-111). Este autor se pregunta sobre la existencia de posibilidades que permitan trascender esta elección imposible y esta lógica dualista, y radica una posible respuesta en la creatividad, la emancipación, la receptividad y la reciprocidad culturales, y las posibilidades de dinamismo y apertura de las identidades. Yo diría que los wayuu y muchos otros pueblos indígenas han trabajado este tipo de respuestas a lo largo de su historia,

Simanca propone una reapropiación creativa, a la vez que emancipadora, de la educación tradicional de las mujeres wayuu, que constituye además un contrapeso a la modernidad arrasadora que se quiere imponer en los internados. De esta manera, es el contrapunteo igualitario entre distintos tipos de educación lo que puede resultar fructífero para el futuro de las mujeres wayuu que se enriquecen con el encierro a la vez que rompen con el matrimonio por compra y pueden aceptar las ventajas que la educación formal colombiana les ofrece en términos de trabajo, independencia económica y autonomía.

Simanca coincide así con las reflexiones de Rosa Chávez con respecto a volverse selectivas frente a la propia cultura, permanecer con los elementos que resultan positivos para las mujeres y desechar los que son negativos, como el matrimonio por compra. Esto no resulta, sin embargo, tan fácil, ya que el matrimonio por compra es un pilar fundamental de la estructura social wayuu y ha contribuido por siglos a la sobrevivencia étnica del grupo. Hay que ver cómo los wayuu, que han sufrido cambios importantes a lo largo de su historia, enfrentan el desafío que esta nueva situación les plantea.

La conciencia crítica de las dos escritoras al respecto proviene, sin lugar a dudas, del encuentro de la sociedad wayuu con la modernidad y con los modelos culturales de las sociedades colombiana y venezolana que intervinieron su autonomía desde mediados del siglo XX. Este reto que la modernidad presenta puede ser provechoso para las mujeres wayuu; sin embargo, hay otros retos que son altamente destructivos, como el caso de El Cerrejón, del que ya hablamos, y la imposición de la idea dominante de progreso sobre la sociedad wayuu, según la cual esta sería una sociedad atrasada que debe "civilizarse" siguiendo las pautas de la sociedad mayor (la colombiana o la venezolana), y aceptando, sin ningún tipo de negociación, una modernidad avasalladora.

Esta situación, que conduce a la vergüenza étnica y a la pérdida cultural, tuvo mucha fuerza entre distintos grupos indígenas de Colombia antes de la constitución del 91, y está admirablemente tratada en un relato de Vicenta Siosi, "Esa horrible costumbre de alejarme de ti" (1992), en el cual se sintetizan nuevamente varias problemáticas de la modernidad, la identidad y el género.

"Esa horrible costumbre de alejarme de ti": asimilación forzada y vergüenza étnica

El relato, narrado en primera persona, le da voz a una niña wayuu de siete años a quien su madre resuelve entregar a sus comadres *alijuna* para que la eduquen y "civilicen". La niña se debate en un desgarrador vaivén entre el mundo wayuu de su infancia y la casa de las comadres en donde desempeña arduos oficios como empleada doméstica, y en donde ha perdido la vida libre y activa que llevaba en su ranchería. Intenta huir dos veces de esta situación pero finalmente, cuando sus esfuerzos fracasan, acaba adaptándose lentamente a esta nueva vida en la medida en que pasa de la infancia a la adolescencia y a la madurez, vida que la lleva finalmente a rechazar su cultura de origen y a avergonzarse de su propia madre, sin que logre tampoco adaptarse del todo a la sociedad regional de La Guajira que la repudia por su origen étnico.

La narración constituye así una metáfora de la creciente intervención del estado y la sociedad colombianas en la vida de los wayuu, y la consecuente pérdida de autonomía que estos han sufrido, sin que ello implique necesariamente que su resistencia se haya terminado por completo. Muestra también el choque cultural entre los wayúu y los *alijuna* sin la oportunidad de una posible negociación favorable para ambas partes, como sí había sucedido en el pasado colonial.

El relato se inicia cuando la niña, a quien la madre ha ataviado con sus mejores prendas, se alegra ante la idea de que tal elegancia solo puede significar que la llevan a conocer Riohacha, con lo cual se puntualiza la atracción que la ciudad ejerce sobre los wayuu y el prestigio del que goza la modernidad urbana entre ellos. El hecho de que su madre prácticamente la arrastre para llevársela nos alerta, como lectores, de que algo desagradable va a suceder.

En un solo párrafo, de notable concisión y riqueza, que por lo demás caracterizan todo el relato, se expresa el nuevo destino de la niña: la han llevado a una casa junto al mar, la han despojado de sus ropas —simbólico gesto del despojo de su cultura— y la obligan a hacer día tras día innumerables oficios domésticos a través de una cadena ininterrumpida de órdenes. Ha seguido el destino que, tal como plantea la organización indígena Yanama, les marcan la educación y el estado-nación colombiano a los wayúu, ocupando los lugares más bajos de la escala social como peones rurales y urbanos y empleadas domésticas. Queda claro, además, que las mujeres están condenadas a una doble opresión por su etnicidad y por su género.

Los discursos racistas y discriminatorios de la sociedad nacional sobre los indios caen así mismo encima de la niña: "«Indiecita» me llaman, sin saber que soy princesa y mi papá el cacique de la ranchería" (Siosi, 1998, p. 156). Indican así la ignorancia de los *alijuna* sobre la cultura wayuu, ignorancia que cobija por lo demás a todos los grupos indígenas, cuya riqueza, valor y orgullo culturales han sido ignorados por completo hasta hace poco en la sociedad colombiana. La misma ignorancia sobre los mayas que María Elena Nij Nij le reprocha a la sociedad guatemalteca. De princesa la niña ha pasado a ser una sirvienta, mirada con desdén por ser "indiecita". Cabe señalar aquí algunas inconsistencias de la narración con la tradición cultural wayuu, ya que princesa es un término occidental, y de acuerdo con la matrilinealidad wayuu el cacique sería el tío materno y no el padre de la niña.

En su destierro la niña encuentra la complicidad y el apoyo de la otra empleada, de nombre Olar, quien le da regalos y le proporciona su único momento feliz cuando la lleva a ver el mar, paseo que suscita una tragedia pues la niña rompe un jarrón de sus amas por buscar uno de sus collares, que le quiere dar a Olar en reciprocidad por el paseo, y recibe la primera paliza de su vida. A los pocos días llega su madre, quien da a sus comadres en pago por el jarrón "un chinchorro, tres mochilas y un collar de coral" (Siosi, 1998, p. 157), pago que excede con mucho el valor de la vasija. La madre sigue así la tradición de reciprocidad wayuu, basada en el cobro y el pago, pues paga a las *alijuna* el daño que su hija ha ocasionado y que ellas le han exigido, tradición que funciona aquí de manera unilateral pues las mujeres que explotan a su hija no se aplican a sí mismas estas reglas. Por lo demás, resulta pasmosa la ignorancia de la madre frente al trato que su hija recibe, lo cual constituye una crítica a la actitud reverencial que asumen algunos indígenas frente a la cultura dominante.

La niña aprovecha la visita de su madre para esconderse en el mochilón del mercado que esta carga en su burra, con el fin de escapar de su cárcel y recuperar su antigua vida. Una vez en la ranchería desciende de la burra y se dedica con su hermano Motsas a nadar, correr, saltar, ordeñar los chivos y otras actividades. Nuevamente la madre la lleva donde las *alijuna*, y esta vez le dice que es por su bien.

Encerrada por segunda vez, la niña recrea su vida en la ranchería como una vida llena de alegría, actividad, libertad, relación con naturaleza y complicidad afectuosa con su abuela y su hermano. Por contraste, menciona la burla que le hacen las mandonas *alijuna* por su escaso español, lo cual destaca el problema lingüístico que atraviesa las relaciones interétnicas en Colombia, las Américas y el mundo en general.

Esta vida en la ranchería parece ideal, pero es la vida de una niña que no ha experimentado todavía a plenitud el condicionamiento de género ni

la vida de mujer ya adulta dentro de la cultura tradicional, situación que puede ser altamente dolorosa, como analizamos en el relato "No he vuelto a escuchar los pájaros del mundo", de la misma Vicenta María Siosi.

El episodio de la fuga se repite cuando la madre tiene que llevar un nuevo pago por una vajilla china, comprada a los contrabandistas de Aruba, que la niña ha roto. El pago se hace esta vez con dinero, lo que nos señala la vinculación de los wayuu a la economía capitalista, que se inició en los años cuarenta del siglo pasado. El episodio nos recuerda así mismo que el contrabando es una actividad fundamental en La Guajira, que conecta a la región con el mundo. Esta vez la niña tiene que hacer el camino a pie pues la madre, prevenida por la experiencia pasada, revisa el mochilón que lleva la burra. Estas fugas aluden al espíritu pertinaz y resistente de los wayuu a lo largo de su historia y su lucha por defender su cultura y su autonomía.

Cuando, cansada de caminar, la niña llama a su madre, esta la zarandea y le lanza un discurso que expresa plenamente la vergüenza étnica que los wayuu han interiorizado en esta última etapa de su contacto forzado con la sociedad nacional: "Si te llevo a casa de mi comadre es por tu bienestar, te educarán y podrás ser otra persona con buenas costumbres" (Siosi Pinto, 1998, p. 159): con estas frases se hace totalmente evidente el rechazo a la cultura propia, estimulado en los internados y en las demás instancias de poder de la sociedad colombiana.

Las palabras de la madre se convierten en una especie de triste vaticinio que se cumple, puesto que la niña se vuelve efectivamente otra persona: ya no intenta escaparse, adopta las costumbres de sus opresoras, no vive el proceso de socialización de una mujer wayuu y, a cambio, recibe educación en un colegio. Hace amigas, va a fiestas y parece integrarse por completo al mundo *alijuna*, integración que revierte en un rechazo a su propia cultura.

Un día en que su madre se presenta después de ocho años a decirle que regrese a la ranchería, siente vergüenza de ella y se niega a seguirla. Finalmente, visita a su familia por orden de sus patronas y se siente como una extraña con ella, y extraña las comodidades de la vida urbana, como la luz y la televisión. Por lo demás, su hermano Motsa se ha incorporado también al mundo urbano y vende carne de chivo en el mercado de Riohacha.

La integración a un mundo inicialmente extraño le ha causado el alejamiento y el rechazo del suyo propio; esta integración es, sin embargo, aparente, puesto que el mundo *alijuna* le recuerda constantemente que ella es una india a la que no acepta. Así, como se dice al final del cuento, ella es una india desnaturalizada y desgraciada que no se asienta en ninguna parte y que parece hallarse en un limbo cultural.

En el relato no se presenta la posibilidad de una negociación entre tradición y modernidad, como sí sucede en "El encierro de una pequeña doncella". En este último la modernidad no se impone de forma avasalladora, o no se la acepta así, y se valoran importantes tradiciones de los wayuu como el encierro y los tejidos, a la vez que se reivindica la importancia de una educación formal colombiana para las wayuu. No obstante, hay que hacer conciencia de los problemas de la educación formal, la cual padece de racismo y no está ni equipada ni preparada para educar a los indígenas; el internado es el peor ejemplo de esta situación y puede que la universidad sea mejor en varios sentidos, pero las falencias subsisten. Así, nos espera un largo camino para que esta negociación propuesta por Simanca resulte de verdad provechosa para los y las wayuu; sin embargo, es un principio de una nueva propuesta y una nueva manera de ver las relaciones entre tradición y modernidad, y entre el estado colombiano y los grupos indígenas.

Considero que en el relato de Vicenta Maria Siosi y en el de Estercilia Simanca se entra en diálogo con dos momentos distintos de la historia wayuu. "Esa horrible costumbre de alejarme de ti" nos introduce en el fenómeno de asimilación forzada impuesto por el estado colombiano a los otrora irreductibles wayuu, que tuvo éxito por la pérdida territorial que estos sufrieron a manos de los colonos y por las crecientes sequías y cambios ecológicos que se han dado en la península a lo largo del siglo XX y en lo que va del XXI, lo que los obligó a vender su fuerza de trabajo en haciendas y ciudades, y a aceptar en sus vidas a los misioneros que siempre habían rechazado.

Objeto del racismo de la sociedad nacional y de la labor culturalmente destructiva de los misioneros, empezaron a experimentar la vergüenza étnica que nos narra de forma magistral Vicenta María Siosi en su relato. Ese relato nos muestra, además, cómo el equilibrio de poder que los wayuu lograron mantener a lo largo del período colonial y el siglo XIX se desbalanceó con la entrada avasalladora de la modernidad en su territorio, de la cual la mina de El Cerrejón, la mina de carbón abierta más grande del mundo, constituye el mayor y más peligroso ejemplo.

El relato de Estercilia Simanca "El encierro de una pequeña doncella" está mucho más a tono con el mundo inaugurado por el movimiento indígena y sus luchas, y por la constitución del 91, en la que se deja de lado la obligatoriedad de la asimilación para los indígenas y se reconoce a Colombia como un país pluriétnico y multicultural en el cual se validan las diferencias culturales. Se propone en esta narración una relación intercultural en la que el mundo de los wayuu y los *alijuna* entre en un diálogo respetuoso. El tiempo y la historia nos dirán si esto es realmente posible. Por el momento cabe subrayar que los indígenas y los afrodescendientes,

quienes obtuvieron las mayores ganancias políticas con la constitución del 91, han sido los más afectados por el conflicto armado colombiano, y que en la masacre de Bahía Portete en La Guajira del año 2004 fueron masacradas por paramilitares doce personas, entre ellas ocho mujeres wayuu, varias de ellas lideresas de sus comunidades, y cuatro niños. Hubo treinta desaparecidos. No sabemos todavía qué consecuencias tendrán los Acuerdos de Paz en La Guajira y cómo se desarrollará allí el posconflicto en un ambiente político marcados por la más escandalosa corrupción. El último libro de relatos de Vicenta Siosi, *Cerezas en verano* (2017), tiene un tono de pesimismo que proviene, probablemente, de las difíciles situaciones que enfrentan los wayuu y para las cuales no se han encontrado todavía soluciones.

CONCLUSIONES

Todos los escritores y las escritoras aquí estudiados tratan de alguna manera el tema de la pobreza, la explotación y el racismo al que han sido sometidos los grupos indígenas a lo largo de los quinientos años y más que han transcurrido desde que los europeos invadieron nuestro continente. Resaltan a la vez, sin embargo, la fuerza de las culturas indígenas que han podido sobrevivir como pueblos diferenciados a lo largo de tantos siglos, fuerza que les permitió organizarse y luchar a lo largo del siglo XX para remediar esta situación y obtener voz y poder en los distintos países latinoamericanos. Aunque muchos de los problemas mencionados subsisten, y habrá que luchar contra ellos todavía por un largo tiempo, es indudable que los indígenas han obtenido el reconocimiento de derechos fundamentales y se han convertido en actores políticos relevantes en la Latinoamérica contemporánea, lo cual ha producido nuevos problemas como corrupción, cooptación, etc., que no voy a discutir porque sobrepasan los marcos de esta investigación.

En su lucha, los movimientos indígenas abrieron paso al uso de la escritura y de las lenguas coloniales, algo que necesitaban para poder tener éxito, e impulsaron a largo plazo el desarrollo de una literatura indígena que ha tenido un mayor o menor desarrollo en los distintos países y un impacto cultural diferenciado, y que ha impulsado o no el uso de las lenguas indígenas.

En el caso de Brasil, hay un grupo creciente de escritores —más hombres que mujeres— que escriben ante todo en portugués, ya que esta es la única manera de difundir su obra entre la población indígena y brasileña, pues en el país se hablan aproximadamente 274 lenguas indígenas. No encontré, sin embargo, ediciones bilingües, a diferencia de Colombia en donde, aunque se

hablan 66 lenguas indígenas, las ediciones que cuentan con el apoyo oficial suelen ser bilingües. En el caso de Guatemala, las ediciones bilingües para los escritores y las escritoras que hablan el maya k'iche', una lengua que posee más de un millón de hablantes, son más que justificadas, aunque autores que hablan otras lenguas mayas también lo hacen.

Los libros de los escritores indígenas brasileños son de muy buena calidad; se editan en buen papel y con profusión de ilustraciones, lo que no sucede, con contadas excepciones, ni en Guatemala ni en Colombia. Los primeros reciben el apoyo de ferias del libro internacionales, nacionales y regionales que se realizan en Brasil, y sus obras se promocionan muchas veces como literatura infantil, lo cual sucede poco en Guatemala y sí se presenta entre los wayuu en Colombia, ya que una escritora como Vicenta María Siosi tiene un gran interés en llegar al público infantil al considerar que las mentes de los niños están más abiertas al cambio que las de los adultos.

Brasil es además un pionero en la divulgación de las culturas indígenas y afro dentro de sus planes de educación, ya que por una ley federal promulgada en 2008 se tornó obligatoria en este país la enseñanza de estos tópicos en los colegios públicos y privados de educación básica. Así, las editoriales que elaboran los textos escolares acuden a los escritores indígenas, solicitándoles la elaboración de materiales para suplir las necesidades de este *curriculum* pluriétnico. Igualmente el MEC (*Ministério de Educação*) impulsa la publicación de textos de autores indígenas que han servido, entre otras finalidades, para la revalorización de las identidades étnicas[81].

Una legislación y un apoyo de tal magnitud no existen ni en Guatemala ni en Colombia. En el primer caso, los escritores y las escritoras publican a través de editoriales privadas, sin apoyo oficial, y en el caso de Colombia se publica a través de premios, editoriales privadas y un restringido apoyo oficial. Sin embargo, los escritores indígenas brasileños en su conjunto son todavía poco conocidos y su producción no llega todavía al grueso público, al igual que sucede con los escritores y las escritoras indígenas colombianos. En Guatemala, por el contrario, la obra de Luis de Lión goza de buena difusión, y poetas como Humberto Ak'abal y Rosa Chávez son bien conocidos y valorados. Curiosamente, sin embargo, su obra llega más a un público no indígena, y Ak'abal me comentaba que solo hasta hace

[81] La *Coordinación General de Apoyo a las Escuelas Indígenas* (CGAEI) del MEC (Ministério de Educação), apoyó, de 1995 a 2002, 65 proyectos de escuelas indígenas, alcanzando cerca de 2.880 maestros indígenas. La CGAEI/MEC promovió, también, una importante política editorial (51 títulos entre 1995 y 2002), publicando materiales didácticos y libros que han servido, entre otros propósitos, para acciones de valorización de la identidad étnica. Autores de 25 pueblos vieron publicados sus títulos (De Sousa Lima, 2008: 92). (Hay una nota igual más atrás: Nota 16).

poco tiempo el Ministerio de Educación ha incluido en el *curriculum* escolar oficial algunos de sus poemas.

Entre todos los escritores indígenas estudiados en mi investigación, los brasileros son los únicos, en especial Daniel Munduruku, que se esfuerzan por señalar la importancia de las culturas indígenas para el resto de Brasil y la gran labor educativa que pueden cumplir los indígenas con los brasileros en su conjunto. Esta valoración de los grupos indígenas y el ponerlos en diálogo con el resto del país me parecen acciones admirables, aunque desafortunadamente no es el caso ni en Guatemala y en Colombia. No hay, o es muy limitada, una intención de impactar positivamente al resto del país con los valores y los conocimientos de los distintos grupos indígenas. Esto señala, en mi opinión, para el caso de Colombia, los limites que el movimiento indígena se ´fijó a sí mismo, absteniéndose de emprender acciones culturales que influenciaran al resto del país, aunque sí lo hacen hasta cierto punto a nivel político. No he encontrado tampoco entre los mayas una interpelación similar a la de los brasileros, lo cual indica, de alguna manera, las hondas brechas que existen entre indios y no indios tanto en este país como en Colombia.

Las problemáticas de género y la situación de las mujeres es algo que los escritores hombres mencionan a veces, aunque poco y tangencialmente, pero unen entre sí a las escritoras mayas y wayuu que han emprendido una labor crítica de las inequidades de género al interior de sus comunidades, en consonancia con las preocupaciones que han movido a las lideresas y al movimiento de mujeres indígenas y de mujeres en general a nivel mundial.

Los diversos escritores y escritoras indígenas entran a cuestionar la historia oficial de sus países ofreciendo otras perspectivas de la historia y sacando a la luz lo que la historia hegemónica ha escondido, lo cual es valiosísimo para una mucha mayor comprensión de nuestro pasado, así como del presente y del futuro como latinoamericanos. Establecen un diálogo con sus tradiciones orales dentro de su producción, lo cual nos permite acceder a unas tradiciones culturales de gran riqueza que muestran otra manera de ver la sociedad, los seres vivos y muertos, el cosmos y el universo. Considero de gran importancia la difusión de esta producción literaria al interior de la enseñanza primaria, secundaria y universitaria en Colombia y Latinoamérica, y al interior de las propias comunidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

Ak´abal, H. (1993). *Guardián de la caída del agua*. Guatemala: Serviprensa Centroamericana.

— (2006). *Ri upalaj ri kaq´ik´. El rostro del viento*. Caracas: Monte Ávila

— (2009). *Las palabras crecen*. Sevilla: Sibila.

Árdila, G. (Ed.)(1990). *La Guajira: de la memoria al porvenir, una visión antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Arguedas, J. M. (1994). *Los rios profundos*. Madrid: Alianza Editorial.

Azevedo, Aroldo de; Associação dos Geografos Brasileiros. Seção Regional de São Paulo (1958). *A cidade de São Paulo. Estudos de geografia urbana*. Volumen II. São Paulo: Companhia Editora Nacional

Bastos, S. y Brett, R. (Comps.) (2010). *El movimento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: F&G Editores

Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena em América Latina*. México: Fondo de Cultura. Económica.

Bento da Silva, F. (2011). DO RIO DE JANEIRO PARA A SIBERIA TROPICAL: Prisões o desterros para o Acre nos anos 1904 e 1910. *Tempo e Argumento*, 3(1), 161-179.

Berdichewsky, B. (2005). Indigenismo-Indianidad. En R. Salas Astrain (Coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (pp. 561-568), Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Bessa, J. (2011). *Rio Babel. A história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Blanco, J. (2010). Literatura y violencia. Sobre la invención del otro en la literatura guatemalteca. *Revista Cultura de Guatemala*, 31 (3), 81-115.

Buarque de Holanda, S. (1955). *Raíces del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cadena, M. de la. (2007). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión Editores

Cardoso de Oliveira, E. S. (2012). O Paradigma da Extinção: Desaparecimento dos Índios Puris em Campo Alegre no Sul do Vale do Paraíba. En Lopes Pereira, A. p. et. al. (Eds.). *Anais do XV encontro regional de história da ANPUH-Río* (pp.1-24) São Gonçãlo: ANPUH-Rio. Recobrado de http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1046

Chacón, G. (2007). Poetisas Mayas: subjetividades contra la corriente. *Cuadernos de Literatura*, 11 (22), 94-106

— (2014). Cultivating Nichimal K'op [poetry] from the Heart: Indigenous Women of Chiapas. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 39 (1), 165-180.

Chávez, R. (2010*). Ri uk´u´xri ab´aj. El corazón de la piedra*. Caracas: Monte Ávila

Chebel d`Appollonia, A. (1998). *Los racismos cotidianos*. (J. Vivanco, trad.). Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Checa y Olmos, F. y Molina, P. (1997). *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria Editorial.

Chirif, A. (1.983) El colonialismo interno en un país colonizado: el caso de la Amazonia peruana. En A. Chirif (Ed.). *Saqueo Amazónico* (pp.47-80) Iquitos, Perú: CETA.

Certeau, M de (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

Cojtí, D. (1997). *Ri Maya' Moloj Pa Iximulev. El movimiento maya en Gu*atemala. Guatemala: Editorial CHOLSAMAJ

Comissão Pró- Índio de São Paulo (2005). *Índios na Cidade de São Paulo.* São Paulo: CPI-SP.

Conklin, B., Graham, L.R. (1995). The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, *New Series*, 97(4), 695-710.

Davis, S. H. (1977). *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil.* Cambridge, London: Cambridge University Press.

Daza Villar, V. (2002); *Guajira, memoria visual*. Riohacha: Banco de la República.

De Lión, L. (1988). El escritor y la lucha de clases. *Tzolkin***,** 1(3), número extraordinario, s.p.

Del Valle Escalante, E. (2010). *Uk'u'x kaj, uk'u'x ulew: antología de poesía maya guatemalteca* contemporánea. Estados Unidos: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.

Forgacs, D. (Ed.) (2000). *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press.

Freidel, D., Schele, L., Parker, J. (1999). *El cosmos Maya: tres mil años por la senda de los chamanes.* México: Fondo de Cultura Económica.

Friede, J. (2010). *El indio en lucha por la tierra*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Friedemann, N., Arocha, J. (1993). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Gall, N. (2007). Brazil's Impossible City. *The Wilson Quarterly*, 31 (3), 14-21.

García, A. (1978). Legislación indigenista y política del estado. En Fundación Friedrich Naumann (Ed.) *Indigenismo.* Bogotá, Editora Guadalupe Ltda.

García Márquez, G. (1972). *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada.* México: Editorial Hermes.

Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Colombia: Ediciones Desde Abajo.

Guerra Curvelo, W. (2002). *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayúu*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Hemming, J. (1987). *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. London: MacMillan.

Instituto Socioambiental (www.socioambiental.org). Povo Munduruku. Recuperado de http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku

Jackson, J. & Warren, K. (2005) Indigenous Movements in Latin America,1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 549-573

Jimeno, M, Triana, A. (1978). La cuestión indígena y el estado. En Fundación Friedrich Naumann (Ed.). *Indigenismo*. Bogotá, Editorial Guadalupe Ltda.

Le Bot, Y. (2013). *La gran revuelta indígena*. D. Zaslavsky& Nayelli Castro (Trad). México: Editorial Océano.

León, M. de (2007) Recordar a mi padre, más que al escritor de E*l tiempo principia en Xibalbá. Albedrío. org. Revista electrónica de discusión y propuesta social***,** 4, 1. Recuperado de http://www.albedrio.org/htm/articulos/d/dmdlg-001.htm

— (18 de mayo del 2014). Nos hace falta indignarnos por nuestros intelectuales y artistas asesinados. *Literamérica.* Recuperado de https://literamerica.wordpress.com/category/entrevistas/

Lión, L. de (2009). *Los zopilotes*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.

—*La puerta del cielo* (2011). Guatemala: Editorial Cultura.

Lofego, S. L. (Ed.) (2004*). IV Centenário da Cidade de São Paulo: uma cidade entre o passado e o futuro.* São Paulo: Ed. Annablume.

Luciano, Gersem dos Santos (2006). *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasilia: Ministerio de Educação.

Macleod, Morna (2011*). Nietas del fuego, creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas.* Guatemala: Flacso.

—(2013) Pueblos indígenas y revolución: Los (des)encuentros entre indianistas y clasistas. En V. Álvarez, C. Figueroa, A. Taracena, S. Tischler y E. Urrutia (Eds.*). Guatemala: historia reciente (1954-1966). Tomo III. Pueblos indígenas, actores políticos* (pp.27-58). Guatemala: FLACSO.

Martin, I. L. (2005). Luis de Lión y la persistencia de la tradición retórica maya. *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II* (pp.1-15). Austin: University of Texas.

Martínez Peláez, S. (1985). *Motines de indios: la violencia. colonial en Centroamérica y Chiapas.* Puebla, México: Centro de Investigaciones Historicas y Sociales, Instituto de Ciencias, Universidad Autonoma de Puebla.

—(2013). *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* Guatemala: Fondo de Cultura Económica.

McAllister, C. & Nelson, D. M. (2013). *War by Other Means. Aftermath in Post-Genocide Guatemala*. Durham, Londres: Duke University Press.

Menchú. R., Burgos, E. (1986). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* México: Siglo XXI Editores.

Mendonça, R. K. Rico Santos de (2010). Escravidão indígena no Vale do Paraíba: exploração e conquista dos sertões da capitania. (Tesis de maestria), Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Menezes de Souza, L. M. T. (2004 . Remapping Writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil. *English Studies in Canada,* 30(3), 4-16.

Meza Márquez, C., Toledo Arévalo, A. (2015). *La escritura de poetas mayas contemporáneas producida desde excéntricos espacios identitarios.* Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes

Mignolo, W. (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas Humanística*, 67, pp.165-203.

Moreno Blanco, J. (2015). *Transculturación narrativa: La clave wayúu en Gabriel García Márquez.* Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Múnera Montes, L., Granados Castellanos, M., Teherán Sánchez, S., Naranjo Vasco, J. (2014). Bárbaros hoscos. Historia de resistencia y conflicto en la explotación del carbón en La Guajira, Colombia. *Ópera,* 14, 47-69.

Mundurukú, Daniel (1999). *O Banquete dos Deuses. Conversa sobre a Origem da Cultura Brasileira.* São Paulo: Editora Angra

— (2004). *Histórias Que Eu Ouvi E Gosto de Contar*. São Paulo: Callis.

— (2009). *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena*. São Paulo: Callis Editora.

— (2009, [2001]) *Meu Vó Apolinário - Um Mergulho No Rio Da Minha Memoria*. São Paulo: Studio Nobel.

Murphy, Y. & R. F. Murphy (2004*). Women of the Forest (Thirtieth Anniversary Edition).* New York: Columbia University Press.

Nasi L.**,** C. (2007). *Cuando callan los fusiles: impacto de la paz negociada en Colombia y en Centroamérica.* Colombia: Centro Editorial Norma

Nazzari, M. (1992). Transition Toward Slavery: Changing Legal Practice Regarding Indians in Seventeenth-Century São Paulo. *The Americas*, XLIX (2), 131-155.

—(2001). Vanishing Indians: The Social Construction of Race in Colonial São Paulo. *The Americas,* 57(4), 497-524.

Nearin (Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas do Inbrapi) (2009). *Pequeno catálogo literário de obras de autores indígenas*. São Paulo: Callis Editora.

Niemeyer Soares, O. (2000), *The curves of time: the memoirs of Oscar Niemeyer*.London: Phaidon.

Orsini Aarón, G. (2007). *Poligamia y contrabando: nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira, siglo XX*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Ortiz Rodríguez, M.M (2005). Limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios: la frontera llanera en *La vorágine* de José Eustasio Rivera. *PALIMPSESTVS*, 3, 168-178.

—(2012). La fisura irremediable: Indígenas, regiones y nación en tres novelas de Mario Vargas Llosa. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 15, 111-136.

—(2015). Literatura y resistencia en las tierras arrasadas de Guatemala: la representación del indio en los relatos de Luis de Lión. En H. Urriago y M. M. Ortiz Rodríguez (Comps.) *Míradas oblícuas. Ensayos* (pp. 239-256). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

— (2015). *Crônicas de São Paulo* de Daniel Munduruku: la megalópolis y sus historias sepultadas. En H. Urriago y M. M. Ortiz Rodríguez (Comps.). *Míradas oblícuas*. Ensayos (pp.257-270). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

— (2015). "Hasta los días se convirtieron en noche": Rituales de paso, matrimonio por compra y derechos de las mujeres en la narrativa de las escritoras wayuu Vicenta

María Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina. En G. Castellanos (Comp.) *Rebelión contra el olvido: mujeres escriben sobre escritos de mujeres* (pp. 49-66). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

—(2015). Interpelando a la nación brasilera: *O Banquete* dos Deuses del escritor indígena Daniel Munduruku. *Maguaré,* 29 (1), 75-101.

Ozorio de Almeida, A. L. (1992). *The Colonization of the Amazon*. Austin: University of Texas Press.

Pacheco de Oliveira, J. (Ed.) (1999). *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa Editora.

— (Ed.) (2006). *Hacia una antropologia del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro, Lima: Contra Capa Editora; CAAAP.

Palacios, R.M. (2016). A Poetics of weaving in the Work of Humberto Ak´abal. *Diálogo. An Interdisciplinary Studies Journal*, 19 (1), 105-118.

Pereira Gomes, M. (2000). *The Indians and Brazil.* (J. W. Moon, trad.) Gainsville, Florida: University Press of Florida.

Polo Acuña, J. T. (2005). *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850).* Bogotá: Uniandes, Ceso, Observatorio del Caribe Colombiano, Ministerio de Cultura.

— (2011). Los indígenas de la Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880). *Historia Critica*, 44, 80-103

Porro, A. (1978). Un nuevo caso de milenarismo maya en Chiapas y Tabasco, México, 1727. Es*tudios de historia novohispana*, 6, 109-117.

Potiguara, E. (1992). *A Terra e a mae do indio*. Rio de Janiero: Grumin.

Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes.Travel Writing and Transculturation*, Londres, Nueva York: Routledge.

Provansal, D. (1997). II. RITUAL, CULTURA Y SOCIEDAD EN EL MEDITERRÁNEO. En F. Checa y Olmos, y P. Molina. (Eds.). *La función simbólica de los ritos* . Rituales y simbolismo en el Mediterráneo(pp.61-86). Barcelona: Icaria.

Pu Tzunux, R. (2007). *Representaciones sociales mayas y teoría feminista*. Guatemala: IXIMULEW.

Ramos, Alcida Rita (1998). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia.* Durham and London: Duke University Press.

Rausch, J. M. y D. J. Weber (eds) (1994). *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin.American History.* Wilmington, Delaware: SR Books.

Reifler, V. (1989). *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Ribeiro, D, Moreira Neto, Carlos de Araujo. (1992) *La fundación de Brasil: testimonios 1500-1700.* Caracas. Biblioteca Ayacucho.

Robins, Kevin (2011). Identidades que se interpelan; Turquía/ Europa. En Hall, S. y P du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Rocha Vivas, M. (2010*). Pütchi Biyá Uai. Precursores. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea de Colombia.* Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá/Fundación Gilberto Alzate Avendaño.

Romero, R. R. (2006). Léxico guatemalteco, identidad e ideología en *La puerta del cielo y otras puertas* de Luis de Lión. (Tesis de licenciatura). Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala. Guatemala.

Rouquié, A. (1994). *Guerras y paz en América Central*. (D. Zadunaisky, trad.)México: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez, J.G. (2007). Poesía indígena contemporánea: la palabra (tziij) de Humberto Ak´abal. *Cuadernos de Literatura. Poéticas y políticas de la América indígena*, XI (22), 78-94

— (2012). *Memoria e invención en la poesía de Humberto Ak´abal*. Quito: Abya Yala

Serje, Margarita (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Simanca Pushaina, Estercilia (2003). *El encierro de una pequeña doncella*. Barranquilla: Comfamiliar del Atlántico.

Siosi Pino, Vicenta María (2002). *El dulce corazón de los piel cobriza*. Barranquillla: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira.

Sousa Lima, A. C. de. Educación Superior para Indígenas en el Brasil: más allá de los cupos. *Vibrant*, 5(1), 83-110. Recuperado de http://www.vibrant.org.br/downloads/v5n1_souzalima.pdf

Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CTA Ediciones, CLACSO.

Taracena, A., Gellert, G., Gordillo, E., Sagastume, T. y Walter, K. (2009). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Volumen I. Guatemala: CIRMA (Centro de investigaciones regionales de Mesoamérica)

Van Cott DL. (1995). Indigenous peoples and democracy: issues for policymakers. En D.L Van Cott (Ed.) *IndigenousPeoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin's.

Vásquez Cardozo, S., Correa, H. D. (1992). Los wayuu, entre Juya ("el que llueve"), Mma ("la tierra") y el desarrollo urbano regional". En C. A. Uribe (Coord.). *Geografía Humana de Colombia. Nordeste indígena* (p.p.263-264). Tomo II. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

Ward, G. (2000). *The Certeau Reader*. Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers

Zambrano, Marta, (2010). "Estudio introductorio". En J. Friede, *El indio en lucha por la tierra*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Zapach Dawn, Marla (1997). The Sociocultural Impact of the El Cerrejón Coal Mine on the Wayúu of the Southern Guajira. Colombia. (Tesis de maestría). University of Alberta, Departamento de antropología, Canadá.

Zerries, Otto (1980). *Unter Indianern Brasiliens.Sammlung Spix und Martius 1817- 1820.* Innsbruck (Austria): Pinguin Verlag.

Universidad del Valle

Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia
Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687
http://programaeditorial.univalle.edu.co
programa.editorial@correounivalle.edu.co

¡Síguenos!

programaeditorialunivalle